Entre la pugna y la conciliación

Iglesia católica y Estado en México y Brasil



Laura Alarcón Menchaca

Coordinadora

ENTRE LA PUGNA Y LA CONCILIACIÓN

Iglesia católica y Estado en México y Brasil

TEMAS DE ESTUDIO

ENTRE LA PUGNA Y LA CONCILIACIÓN

Iglesia católica y Estado en México y Brasil

Laura Alarcón Menchaca
Coordinadora



Esta publicación fue arbitrada por pares académicos, recibida por el Consejo Editorial de El Colegio de Jalisco el día 10 del mes de febrero del año 2016 y aceptada para su publicación el día 12 del mes de septiembre del año 2016.

322.1 E612
Entre la pugna y la conciliación : Iglesia Católica y Estado en México y Brasil / coord. Laura Alarcón Menchaca -- 1ª. ed. -- Zapopan, Jalisco : El Colegio de Jalisco, 2017.
170 p. : fots. ; 23 x 16.5 cm. -- (Colección Temas de Estudio)

Incluye bibliografía, índice y fuentes consultadas

ISBN 978-607-8350-62-9

1. Iglesia y Estado - Iglesia Católica - México - Historia - Siglo XX. 2. Iglesia y Estado - Iglesia Católica - Brasil - Historia - Siglo XX. 3. Iglesia y problemas sociales - Hispanoamérica - Iglesia Católica - Siglo XX. 4. Iglesia Católica - Clero - Actividad política - México - Siglo XX. 5. Iglesia Católica - Clero - Actividad política - Brasil - Siglo XX. 6. Religión y política - México - Historia - Siglo XX. 7. Conflicto religioso y rebelión cristera, 1926-1929. 8. Libertad religiosa - México. 9. Catolicismo social.
I. Alarcón Menchaca, Laura, coord.



Primera edición, 2017

ISBN 978-607-8350-62-9

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN[1]

América Latina ha sido una región central para la Iglesia católica por el número de católicos existente que, a pesar de su disminución en las últimas décadas, le da un lugar prioritario a las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Ello ha propiciado que éstas transiten entre la pugna y la conciliación, entre la tensión y la armonía. Los cambios históricos acontecidos a finales del siglo XIX trastocaron una relación que había sido bastante armónica; sin embargo, la propuesta o imposición de los modelos liberales vinieron a modificar sustancialmente dicho escenario. El siglo XX y este inicio del XXI han demostrado que la relación entre ambas instituciones ha sido muy tensa, pero parece que en los últimos años el escenario es contrastado: por un lado, existe una armonía, y por otro, una franca tensión. México y Brasil son ejemplos claros de este ir y venir en las relaciones Iglesia-Estado.

Cada país de América Latina ha respondido de diversas maneras a los desafíos de acuerdo con sus condiciones. Sin embargo, los pequeños países latinoamericanos han estado más susceptibles a los vaivenes del mundo, aunque de ello no se escapan países como México y Brasil, lo que ha condicionado las relaciones entre el Vaticano y los Estados de la región. Por sus características religiosas, Latinoamérica ha estado imbuida en la problemática de la Iglesia católica y ha sido un actor prioritario para dicha institución. México y Brasil, por sus grupos poblacionales y el papel de las iglesias locales, han sido de interés especial para Roma, lo que propicia que la relación entre la Iglesia y el

[1] Agradezco a Francisco Joel Guzmán Anguiano su ayuda para la organización de este libro. Fue de gran utilidad.

Estado oscile entre la tensión y la alianza, pues ambos luchan por controlar los imaginarios de cada nación.

En la actualidad ha sido inevitable detener el proceso de secularización a pesar de que la Iglesia católica insiste en verlo como el mal de nuestros tiempos. La sociedad latinoamericana vive los embates de la época en que el hombre no considera fundamental unir su vida religiosa a su vida privada y pública. La falta de credibilidad en miembros de la Iglesia católica, la disminución del número de creyentes, así como la llegada de distintas religiones han ocasionado la pérdida de su monopolio sin lugar a dudas, aunque sigue teniendo un gran peso social y político.

Hacer un trabajo sobre México y Brasil tiene relevancia por las siguientes similitudes: son los dos países de América Latina más grandes geográfica y demográficamente, han tenido un desarrollo económico similar, ambos presentan una gran desigualdad social y son poblaciones étnica y económicamente muy contrastadas. Sin embargo, en los últimos años se manifiestan ciertas diferencias, posiblemente por la gran influencia que México tiene por su vecindad con Estados Unidos.

América Latina ha tenido gobiernos populistas, dictaduras militares, gobiernos autoritarios y aquellos que luchan por ser democráticos. En los últimos años se han acentuado los grandes desafíos que tiene la región para construir una plena democracia, y ejemplo de ello son precisamente México y Brasil. La pobreza, la desigualdad, la marginación y la corrupción son algunos de los problemas que compartimos. Un ingrediente actual que se suma a lo anterior es el problema de la migración. En todo ello la Iglesia católica ha tenido un papel central. Por un lado, algunos de sus miembros han sido cómplices de la clase política para proteger sus intereses y, a la vez, existen grupos dentro de la Iglesia que denuncian las atrocidades y comparten con el pobre y el marginado su dolor. Esta situación permite asomarnos a la relación Iglesia-Estado en México y Brasil desde la perspectiva del conflicto, de las alianzas, de la conciliación y la impugnación.

En los últimos años las relaciones entre la Iglesia católica y los Estados latinoamericanos han sido un campo de estudio fértil para las ciencias sociales, lo que permite una mejor comprensión de las formas, estrategias y dinámicas en las cuales éstas se desenvuelven. A su vez, la introspección desde las diversas perspectivas de estudio propias de las ciencias sociales, respecto a la manera en que se desarrollan dichas uniones y desavenencias, ha permitido aclarar la heterogeneidad de actores que tomaron y toman parte en dichas

acciones, dejando atrás la visión de actores monolíticos y uniformes, tanto por parte de la Iglesia como del Estado.

El ambiente político de finales del siglo XIX y principios del XX aún estaba permeado por los conflictos entre liberales y conservadores, siendo en países como Chile, Colombia, Ecuador o los países centroamericanos donde fue más vivido; mientras que en otros, como Argentina, Brasil o México, la disputa por el poder había sido solucionada con anterioridad, triunfando los liberales, que implantaron proyectos secularizadores, como la educación laica o el matrimonio civil. Signos de esas disputas entre liberales y conservadores son los decretos de separación entre Iglesia y Estado, realizados principalmente por los liberales, así como los concordatos y acuerdos para la convivencia pacífica y corpórea Iglesia-Estado por parte de algunos gobiernos conservadores.[2]

Los desafíos de finales del siglo XIX propiciaron que la Iglesia buscara hacer propuestas concretas a través de encíclicas para aliviar la condición social de los trabajadores. Se publicó la encíclica *Rerum novarum* y de ésta surgió el catolicismo social. El Vaticano marcaba las directrices sobre el comportamiento de la Iglesia en cada uno de los países. México fue uno de los países en que Roma tenía mayor interés y, por tanto, buscaba su control. La legislación emanada de la Revolución Mexicana generó una fuerte oposición en dos puntos fundamentales para la Iglesia: la educación y la relación con el Estado. Esto desencadenó la Cristiada y los arreglos a los que se llegaron dejaron inconformes a quienes habían luchado, ya que fue un arreglo cupular entre el Estado y un grupo de la jerarquía católica mexicana, herida que tardó mucho en sanar. Aunque las tensiones entre ambas instituciones han permanecido, con distinto rostro e intensidad, la pugna y la conciliación se han hecho presentes.

El enfrentamiento se centró en la pugna por el modelo educativo, pues el Estado insistía en que le correspondía educar a la niñez mexicana, mientras que la Iglesia afirmaba entonces que era competencia primero de la Iglesia y luego de los padres. En ese momento el Vaticano exaltaba la idea de que el comunismo era ateo, lo cual alebrestaba aún más a los sectores católicos. A fines de los años cincuenta y en los sesenta sobre todo, los cambios dados por el Concilio Vaticano II marcaron un viraje en la relación de la Iglesia y los Estados de América Latina. La punta de lanza precisamente se inició en

[2] Enrique Dussel. (1992). *Historia de la Iglesia en América Latina. Medio siglo de coloniaje y liberación (1492-1992).* Madrid: Mundo Negro/Esquila Misional, pp. 171-175.

1968 en Medellín, Colombia, con la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Celam), que propició un cambio significativo en esa relación. Se hablaba de la necesidad de estar con los pobres, de ayudarlos a salir de la ignorancia y, en consecuencia, la marginación. Las iglesias latinoamericanas no se percibían como un bloque a favor del grupo en el poder, sino que se pronunciaban por una Iglesia a favor de los pobres, en que la educación llegara a todos los sectores de la población y fuera incluyente. El enfrentamiento de grupos de católicos con gobiernos autoritarios o dictatoriales es un testimonio de ello y en esto Brasil es un ejemplo. En las últimas décadas esas manifestaciones han venido sufriendo cambios que han contribuido a la transformación de su discurso por otras opciones, como lo son el ecologismo o la defensa de los derechos humanos.[3] En este sentido el problema de la migración ha tomado cauces inimaginables.

Con el surgimiento de nuevas opciones dentro del campo religioso cristiano, la Iglesia católica se ha enfrentado al crecimiento de un pluralismo religioso que ha ocasionado que los actores políticos influyan en distintos sectores y dejen de lado el rol único y protagónico que la Iglesia católica detentó durante la mayor parte del siglo XX. En consecuencia, las relaciones de la Iglesia católica con el Estado y de éste con las otras opciones religiosas se caracterizan por el diálogo y la búsqueda de puntos en común en su agenda política y social.[4] Ante este panorama, es necesario reflexionar cómo es que se construyó históricamente dicho camino, pues si bien existen vasos comunicantes entre cada experiencia nacional, a su vez hay divergencias que permiten la construcción de la particularidad, exponiendo la diversidad de condiciones y factores que caracterizan a cada experiencia como única, pero interconectada a fenómenos globales de acuerdo con el hecho coyuntural en el cual se desarrollan.

Es necesario considerar también la presencia del factor conciliatorio como un elemento más del análisis de las relaciones Iglesia-Estado, ya que este componente mediador y negociador permitió un entendimiento entre las posturas encontradas y dio origen al diálogo y la resolución de diversos conflictos a lo largo del siglo XX y sobre todo el XXI.

[3] Cristian Parker Gumugio. (2012). "Religión, cultura y política en América Latina: Nuevos enfoques", en Cristián Parker G. (ed.), *Religión, política y cultura en América Latina: Nuevas miradas*. Santiago de Chile: Universidad de Santiago de Chile/Asociación de Cientistas Sociales de la Religión del Mercosur, pp. 19 y 20.

[4] *Ibid.*, pp. 27-31.

A raíz de la caída de los regímenes socialistas durante la década de los noventa, se ha dado la restauración democrática en diversos países del continente, así como el fortalecimiento del sistema neoliberal que han permitido que los vínculos entre los Estados y la Iglesia lleguen a un punto de estabilización y normalización; aunque sigue habiendo conflictos ocasionales, por lo general se buscan vías diplomáticas entre las cúpulas del poder para solucionar las divergencias, resultado de un giro conservador en la cúpula de la Iglesia y de la búsqueda de un fortalecimiento en los grupos económicos de alta relevancia.[5] Además, las opciones políticas ejemplificadas en partidos políticos de corte católico (por lo general bajo la corriente de la democracia cristiana) existentes en los diversos países del continente cada vez se ven menos influidas por contenidos ideológicos provenientes de la Iglesia católica en sus diversas manifestaciones. No cabe duda de que las posturas religiosas se ven manifestadas de manera más líquida en las diversas posturas ideológicas, simpatizando por lo general con posturas inspiradas en el neoliberalismo.[6]

Ante el fortalecimiento de la Iglesia católica como actor de gran peso político a través del catolicismo social, diversos gobiernos con visiones liberales cercanas a posturas radicales y anticlericales iniciaron un conflicto de manera abierta contra la participación católica en la palestra pública; con el argumento de la violación a las leyes existentes, se llevaron a cabo persecuciones, en ocasiones de gran intensidad, contra los grupos eclesiásticos y de creyentes católicos.[7] Dichos fenómenos se dieron con mayor intensidad en Uruguay[8] y sobre todo en México.[9]

El caso de México resulta paradigmático para entender la confrontación de manera directa entre el Estado y la Iglesia católica durante esta coyuntura, ya que los efectos de esta etapa histórica en las relaciones Estado-Iglesia siguen influidas en cierta medida por dicho fenómeno. Es por ello que los investigadores Franco Savarino Roggero y María Gabriela Aguirre Cristiani nos ofrecen sendos trabajos al respecto, bajo los títulos "La delegación apostólica y los orígenes del conflicto religioso en México (1921-1924)" y "La disputa por la organización obrera: La creación de la Confederación Nacional Cató-

[5] Dichas relaciones quedan ejemplificadas en situaciones como el establecimiento de relaciones diplomáticas entre México y la Santa Sede en 1992 o el rol que tuvo la Iglesia chilena en la transición de la dictadura a la democracia durante 1990.

[6] Parker, *op. cit.*, pp. 17 y 18.

[7] Josep-Ignasi Sarayana. (2002). *Teología en América Latina. Volumen III El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899-2001)*. Madrid: Iberoamericana-Veubert, pp. 199-202.

[8] *Ibid.*, pp. 248-254.

[9] Dussel, *op. cit.*, pp. 171-174; Sarayana, *op. cit.*, pp. 207-215.

lica del Trabajo (CNCT) frente a la Confederación Regional Obrera Mexicana (CROM) y la Confederación General de Trabajadores (CGT)", respectivamente; ambos presentan diversos panoramas de la confrontación de la Iglesia católica con el Estado mexicano posrevolucionario.

En su artículo, Franco Savarino hace una reinterpretación de las relaciones entre el Gobierno mexicano y la delegación apostólica de la Santa Sede en México durante el gobierno de Álvaro Obregón, etapa en la cual se intensificó el conflicto Estado-Iglesia. Dichas relaciones entre el delegado, Ernesto Filippi, y el gobierno obregonista, según demuestra el autor con documentación del Archivo Secreto del Vaticano, fueron en un principio cordiales, pues el delegado llegó a participar en diversos eventos oficiales, además de relacionarse de manera cercana con diversos secretarios de Estado pertenecientes al gobierno obregonista; sin embargo, debido a conflictos entre la delegación apostólica, el clero mexicano y el Estado mexicano, a partir de 1922 las relaciones fueron en detrimento, llegando a la expulsión del delegado Filippi en 1923 por su participación en un acto religioso multitudinario. Esta acción aumentó las tensiones y confrontaciones entre los grupos católicos y el Gobierno posrevolucionario.

En este mismo contexto, el autor explica cómo la Santa Sede, por medio de Ernesto Filippi, pretendió controlar la radicalidad de algunos sectores del clero, con el objetivo de apaciguar el conflicto y mejorar las relaciones con el régimen mexicano. A su vez, da a conocer cómo la población se sintió identificada con la llegada del delegado y cómo el clero nacional se sintió marginado ante tal situación, ocasionando intrigas y envidias en dicho sector, lo que causó mayores conflictos con el Gobierno.

María Gabriela Aguirre Cristiani reflexiona acerca de la pugna que existió entre los diversos cuerpos sindicales existentes en México durante la década de los veinte: la Confederación Nacional Católica del Trabajo (CNCT), la Confederación Regional Obrera Mexicana (CROM) y la Confederación General de Trabajadores (CGT), todas con proyectos y posturas ideológicas diferentes. La conformación de la CNCT representó un punto álgido en los movimientos de obreros católicos y las manifestaciones del catolicismo social en México, ya que permitió una mayor coordinación y estructuración de las peticiones y posturas que defendía dicho sector. Pero, a su vez, la formación del CNCT trajo consigo una serie de confrontaciones y disputas con la CROM, órgano sindical cercano al Gobierno mexicano, y con la CGT, sindicato de corte anarquista con una postura radical.

La estructuración de la CNCT alrededor de sectores de la clase media profesionista, además de grupos de obreros, maestros y campesinos, les dio un arraigo y fuerza sobre todo en la zona del Bajío y occidente de México. Este núcleo de solidez le permitió disputar al tú por tú la representatividad de los obreros mexicanos frente a los dos cuerpos sindicales. A su vez, los conflictos entre las posturas radicales de la CGT y la postura negociadora y múltiple de la CROM permitieron que esta última fuera fortalecida por el beneplácito del Gobierno, favoreciéndola a la hora de la resolución de conflictos con el objetivo de establecer alianzas políticas. Ante este escenario, la CGT y la CNCT resultaron debilitadas en su organización y estrategia, marcando el inicio de la decadencia del sindicalismo católico y del sindicalismo anarquista, pero el comienzo del apogeo del sindicalismo oficial.

Un momento significativo para las relaciones entre el Estado y la Iglesia fueron las décadas de 1960 y 1970. El vacío en este libro del análisis de las décadas cuarta, quinta y parte de la sexta no significa que no tuvieran importancia, pues resultan centrales en el conflicto, ya que las relaciones entre ambas instituciones se caracterizaron por el enfrentamiento: la Guerra Cristera, el conflicto por la educación socialista, el intento de una segunda Cristiada y, por fin, el llamado *modus vivendi*. Sin embargo, éste guarda una tensión latente, del que la historia es testigo, que se rompe y aumenta la rispidez.

A su vez el mundo católico fue sacudido de nueva cuenta en sus estructuras por la aparición de diversas manifestaciones relacionadas con la madurez del catolicismo social: una fue la Acción Católica y la otra la democracia cristiana. Estas manifestaciones sociales y políticas enraizadas en los preceptos emanados de la *Rerum novarum*, pero fortalecidas por encíclicas como *Quadragesimo anno*, de Pío IX, o por el pensamiento del filósofo católico Jacques Maritain promovieron la renovación de varias posturas filosóficas y teológicas del catolicismo.[10] Esta renovación que se estaba viviendo al interior de la Iglesia fue perpetrada en cierta medida por círculos pertenecientes a algunas de las élites clericales, que en el marco de la Guerra Fría de la década de los cincuenta y principios de los sesenta cuestionaron las concepciones religiosas, que consideraban en crisis a partir de la Segunda Guerra Mundial, permitiendo una iniciativa de diálogo y apertura con el mundo en el cual se desarrollaban y dejando de lado una postura de cerrazón frente a las nuevas

[10] Dussel, *op. cit.*, pp. 179 y 180.

circunstancias.[11] Esta nueva corriente permitiría la preparación del terreno de lo que sería más adelante el Concilio Vaticano II, pero a su vez significaría el comienzo de una fractura al interior de la Iglesia entre sectores conservadores y progresistas.

Durante los años sesenta y setenta, después del Concilio Vaticano II y la celebración de la II Celam en Medellín en 1968, las relaciones al interior y exterior de la Iglesia católica cambiaron. Las nuevas propuestas concebían un acercamiento de la Iglesia hacia el mundo moderno, emprendiendo en primer término un diálogo con todas las realidades sociales, tanto externas como internas, en las que se desarrollaba la Iglesia. De esa manera se propició el establecimiento del diálogo ecuménico o el acercamiento de la Iglesia hacia los pobres,[12] en la llamada opción preferencial por los pobres o, en el caso de Latinoamérica, la creación de la corriente teológica conocida como "teología de la liberación".[13] Estos movimientos hicieron que la Iglesia se cimbrara hasta sus cimientos más profundos y marcara un parteaguas respecto a su tarea y su manera de actuar frente al mundo.[14]

En el ambiente se percibía una cargada politización discursiva, ya que con el reciente triunfo de la Revolución Cubana en 1959, el discurso revolucionario y marxista permeó en varias esferas sociales antes caracterizadas por su pasividad. Esto dio pie a que en diversos estratos conservadores de la sociedad comenzara una marcada fobia contra todo lo que tuviera que ver con el comunismo internacional y la Unión Soviética. La realización de golpes de Estado, tanto de sectores de izquierda como de derecha, propició que se enrareciera aún más el clima político. Ante esta situación, la Iglesia tuvo papeles diversos frente a los regímenes latinoamericanos (sobre todo frente a las dictaduras), ya que las confrontaciones fueron diversas en todos los sentidos del espectro ideológico. Dichas confrontaciones girarían en torno a situaciones tanto del orden moral, como el establecimiento de la educación sexual o de otros proyectos educativos; pero también abarcarían el espectro social, como la defensa de los derechos humanos. Vale resaltar que dicho conflicto de la Iglesia no se limitaría al Estado, sino que al interior de ésta misma se darían

[11] José A. Zanca. (2006). *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad 1955-1966*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica/Universidad de San Andrés, pp. 13-17.

[12] Gustavo Morello. (2007). "El Concilio Vaticano II y su impacto en América Latina: A 40 años de un cambio en los paradigmas en el catolicismo", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, XLIX(199), enero-abril. México, pp. 99-101.

[13] Para mayor información al respecto, véase el cuarto capítulo de Saranyana, *op. cit.*

[14] Pablo Richard. (1978). "América Latina: El rol político e histórico de la Iglesia", *Nueva Sociedad*, núm. 36, mayo-junio, pp. 18-21.

confrontaciones entre los sectores que abrazaron las ideas del Concilio Vaticano II y de aquellos que renegaron del mismo y vieron en él una traición a la doctrina cristiana.

Dentro de este contexto se sitúan los trabajos de Laura Alarcón Menchaca, cuyo texto se titula "El control de la educación: un conflicto constante entre la Iglesia y el Estado mexicano (1959-1976)", el de Austreberto Martínez Villegas, "La condena del tradicionalismo católico a las directrices emanadas de la segunda reunión de la Celam de 1968 en Medellín" y de Alejandra Luisa Magalhães Estévez, con el título "Los enfrentamientos entre la Iglesia católica y las fuerzas armadas durante la dictadura militar brasileña: la represión en la ciudad obrera de Volta Redonda, Río de Janeiro".

La tensión se dio entre las dos instituciones y también se manifestaron las diferencias al interior de la Iglesia. El Concilio Vaticano II y la II Celam habían marcado un viraje en su percepción de la realidad de muchos de sus integrantes y por tanto de la educación que impartía el Estado. El texto de Laura Alarcón Menchaca analiza la confrontación de la Iglesia contra el Gobierno mexicano por la política educativa, especialmente por la implantación del libro de texto gratuito y obligatorio en el año de 1959, durante el gobierno de Adolfo López Mateos, y la reforma educativa promovida por Luis Echeverría en 1973, en que también los cambios en los contenidos de los libros se convirtieron en la manzana de la discordia. Para los detractores eran un símbolo de la implantación de una educación de corte socialista y la imposición de una visión del mundo a la luz del Estado mexicano.

La autora plantea como debate fundamental la pugna entre ambos grupos sobre a quién correspondía la decisión de cómo educar a la niñez mexicana. Tanto el Estado como la Iglesia se mostraban firmes en su posición, que fue modificándose con el paso del tiempo. El Estado reblandeció su postura aceptando que los niños que asistían a las escuelas particulares llevaran textos paralelos, no sin ser obligados a estudiar los textos oficiales. Por su parte, los grupos católicos insistían en la facultad de los padres en decidir sobre la educación de sus hijos, especialmente sobre la educación sexual, ya que consideraban que al Estado no le competía ese papel. La jerarquía eclesiástica parecía distanciarse de las posturas radicales y buscó mermar la fuerza opositora para conciliar con el Gobierno.

Así como algunos sectores de la Iglesia se acercaron al pensamiento progresista, otros rechazaron la renovación propuesta por el Concilio Vaticano II y la II Celam. No sólo eso, sino que vieron en ellos una traición a la doc-

trina tradicional cristiana. Este caso es analizado por Austreberto Martínez Villegas, quien aborda las maneras en que reaccionaron diversos personajes cercanos a los sectores más conservadores de la Iglesia católica mexicana como Joaquín Sáenz Arriaga, René Capistrán Garza, Salvador Abascal, Gloria Riestra y Manuel Magaña frente a los documentos emanados de la II Celam.

Martínez Villegas trata de mostrar las posturas de ellos frente a la renovación de la Iglesia, a la que calificaban de traición debido a la infiltración marxista. Dicha postura era una muestra de la fractura interna en la institución y dio origen a los llamados movimientos tradicionalistas, entre los que destacan los lefevristas, los sedevacantistas y los antiprogresistas posconciliares radicales. El autor recurre a las declaraciones y escritos de estos personajes, haciendo un particular análisis de los elementos que condenan de la II Celam, como son el lenguaje y los conceptos cercanos al marxismo, la justificación —según ellos de la violencia que se realiza a través de dicha conferencia—, así como pasar de preocuparse por lo sagrado a lo mundano, lo cual fue condenado de manera tajante por estos personajes.

Alejandra Luisa Magalhaes Estévez plantea como objeto de estudio el papel que tuvo la Iglesia católica brasileña en la lucha por la defensa de los derechos humanos y obreros en la diócesis de Volta Redonda, Río de Janeiro, durante la década de los sesenta y parte de los años setenta. En dicha época Brasil era gobernando por un régimen militar, caracterizado por las violaciones a los derechos humanos, como casos de tortura, presos políticos y desapariciones forzadas; ante este escenario, la diócesis de Volta Redonda (zona industrial de gran importancia nacional), con el obispo Waldyr Calheiros de Novaes a la cabeza, emprendió una campaña por la defensa de los sectores obreros reprimidos por el Gobierno, hecho que ocasionó diversas confrontaciones entre la Iglesia y el Estado brasileño.

Inspirados en los preceptos del Concilio Vaticano II, de Medellín y de la renovación estructural sufrida por la Iglesia, Calheiros y sus seguidores se convirtieron en promotores de los derechos obreros y de la defensa de los presos políticos, lo que significó un gran cambio del rol de la Iglesia católica en Brasil. En un inicio ésta había apoyado al régimen militar por ofrecer una respuesta al combate del comunismo internacional, pero paulatinamente se convirtió en uno de los grandes opositores de dicho régimen, debido a sus evidentes violaciones de los derechos políticos y civiles de los brasileños, además de atentar en diversas ocasiones contra la autonomía de la Iglesia. Ante esto, Estévez nos ofrece un panorama de las problemáticas a las que se

enfrentó Calheiros durante su estancia en Volta Redonda y de qué manera procuró actuar para la resolución de los conflictos laborales y civiles.

Para la última etapa de coyuntura nos situamos a finales del siglo XX y principios del XXI. El colapso de la Unión Soviética en 1990 y la consolidación del neoliberalismo como sistema económico dominante modificó la geopolítica mundial y transformó el paisaje de América Latina, buscando varios de los países el restablecimiento de las democracias y la reconciliación social a través de procesos legales en contra de los violadores de derechos humanos en los regímenes castrenses.

Para la Iglesia significó una readaptación de sus discursos en varios sentidos, ya que se dio un viraje de nuevo a posturas más moderadas, relegando en cierta medida el discurso de la teología de la liberación y de la opción preferencial por los pobres. Este viraje representó un acercamiento a las esferas del poder en los diversos Estados latinoamericanos, lo que conllevó a una conciliación entre las dos instituciones, además de nuevos acuerdos en materia religiosa. A su vez, las posturas progresistas dentro de la Iglesia sufrieron cambios y transformaciones, ya que fueron combatidas al interior de la misma por representar un radicalismo incómodo para la nueva corriente dominante dentro de ella. Esto hà hecho que causas como el ecologismo o la defensa de los migrantes sean abrazadas como bandera para quienes anteriormente se identificaban con las posturas progresistas del catolicismo latinoamericano. Estos nuevos movimientos echaron mano del legado de la teología de la liberación y propiciaron nuevos enfrentamientos con el aparato gubernamental.

Es en este contexto que se sitúan los últimos dos capítulos que integran este libro. Andrea Mutolo con su trabajo titulado "La reforma constitucional de 1992 y el conflicto entre la delegación apostólica y el arzobispado de México", y Marcos Pereira Rufino con su texto "Ecoteología contra el desarrollismo: la oposición eclesiástica al proyecto de un 'Gran Brasil'" nos ofrecen una visión de las dos posturas de la Iglesia frente al nuevo panorama político latinoamericano: la negociación y la confrontación.

En el trabajo de Andrea Mutolo, el autor nos introduce en el contexto del establecimiento de relaciones entre el Gobierno mexicano y la Santa Sede en el marco de la reforma en materia religiosa de 1992. Nos explica cuáles fueron las pugnas que se vivieron al interior de la Iglesia entre el delegado apostólico en México de ese momento, Girolamo Prigione, y la arquidiócesis de México, encabezada por Ernesto Corripio Ahumada. Dicha confrontación se dio por establecer un proyecto de reforma religiosa con el Gobierno mexica-

no, situación caracterizada por las negociaciones directas entre la Santa Sede y el Estado mexicano, ignorando al alto clero del país.

Ante este escenario, la arquidiócesis de México argumentaba que conocía bien la problemática, hecho que los legitimaba para participar de manera directa en la proposición y negociación para la conformación del proyecto legislativo; pero el Vaticano, con el objetivo de controlar más al clero mexicano, en primer término a través de la delegación, que posteriormente se transformaría en nunciatura, marginó a la arquidiócesis y limitó la participación de otros sectores del catolicismo mexicano, recayendo todo el proceso en la misma delegación apostólica.

Por su parte, Marcos Pereira Rufino nos ofrece una muestra de cómo fue la transición del discurso de algunos de los sectores progresistas de la Iglesia católica brasileña, transitando de la teología de la liberación y el trabajo con las bases eclesiales de finales de la década de los ochenta a una postura cercana al ecologismo, en la denominada ecoteología, en el naciente siglo XXI. En dicha transición es visible cómo se fue matizando el discurso de una postura humanista cercana a los intereses de los pueblos indígenas en torno a las temáticas ambientales, a posturas mucho más comprometidas, con un marco teológico más profundo respecto a la defensa de la creación divina como uno de los argumentos para la defensa de la ecología.

En esta lucha, estos sectores de la iglesia brasileña se han confrontado de manera directa con los grandes proyectos de infraestructura energética y de transporte promovidos por los gobiernos de Ignacio "Lula" da Silva y de Dilma Roussef y por las grandes corporaciones y constructoras. En dichas confrontaciones, el Gobierno y las corporaciones señalan la necesidad de crear dicha infraestructura para el avance y progreso del pueblo brasileño, tratando de mostrar una imagen del "Gran Brasil". Por su parte, los ecologistas se oponen a dicha imagen, para defender los ecosistemas amenazados por los proyectos de infraestructura, debido a lo valioso de su biodiversidad y a lo necesario que son para el equilibrio ecológico.

Laura Alarcón Menchaca

LA DELEGACIÓN APOSTÓLICA Y LOS ORÍGENES DEL CONFLICTO RELIGIOSO EN MÉXICO (1921-1924)

Franco Savarino Roggero
INAH-ENAH México

Introducción

En la perspectiva de los estudios de las relaciones Estado-Iglesia y de las intersecciones entre política y religión, el periodo presidencial de Álvaro Obregón (diciembre 1920-noviembre 1924) queda aún como un "limbo" entre la convulsa época revolucionaria —donde se expresa un enérgico y a menudo violento anticlericalismo, moderado por el pragmatismo de Carranza— y la época de reconstrucción iniciada por Plutarco Elías Calles, matizada por el estallido del conflicto religioso y el choque violento, ideológico, entre la Iglesia católica y el Estado.[1]

Es cierto que en los últimos años han aparecido diversos estudios, algunos especialmente enfocados en este periodo, destacando el de Gabriela Aguirre Cristiani, que profundiza en particular la cuestión del catolicismo social en este periodo.[2] Cabe destacar también el estudio reciente de Stephen Andes sobre la diplomacia del Vaticano en este periodo en México y en Chile, que ayuda a situar lo ocurrido en México en un contexto más amplio.[3] Pero aún faltan elementos para componer un cuadro completo y coherente que

[1] Gloria Villegas. (2001). "Estado e Iglesia en los tiempos revolucionarios", en Patricia Galeana (comp.). *Relaciones Estado-Iglesia. Encuentros y desencuentros*. México: Secretaría de Gobernación, pp. 183-203.

[2] Gabriela Aguirre Cristiani. (2008). *¿Una historia compartida? Revolución Mexicana y catolicismo social, 1913-1924*. México: Instituto Mexicano para la Doctrina Social Cristiana/ITAM/UAM.

[3] Stephen J. C. Andes. (2014). *The Vatican & Catholic Activism in Mexico & Chile: The Politics of Transnational Catholicism, 1920–1940*. Oxford: Oxford University Press. Del mismo autor, véase también "El Vaticano y la identidad religiosa en el México posrevolucionario 1920-1940". *Estudios*, núm. 95, vol. VIII, invierno 2010, pp. 65-97.

permita entender qué es lo que prepara el desencadenamiento de tensiones que llevarán posteriormente al conflicto y a la guerra civil "cristera". La inquietud y la perplejidad del historiador se derivan del perfil político eminentemente pragmático de Obregón y su actitud notoriamente conciliadora y (relativamente) benévola con la Iglesia (que Jean Meyer, siguiendo a Vasconcelos, interpretó como neoporfirista)[4] y, por otra parte, un episcopado que, con pocas excepciones, estaba dispuesto al diálogo y a frenar los ánimos enardecidos del pueblo católico. Esta visión de una situación encaminada a la normalización ha llevado generalmente a cargar a Elías Calles la responsabilidad de haber reavivado el conflicto con la Iglesia, por razones personales de odio anticlerical, por la presión de las fuerzas "jacobinas" que lo apoyaban y por un cínico cálculo político. Jean Meyer señaló con precisión, como responsables, a "los partidarios de Calles y en particular a Luis Napoleón Morones" quien reaccionaba "contra la Iglesia y el dinamismo social de ésta".[5] Interpretaciones que, sin duda, aun si parecen hoy insuficientes o parciales, aún conservan en buena medida su validez. Pero ¿no se estaba preparando acaso antes el enfrentamiento? La clamorosa expulsión del delegado apostólico Ernesto Filippi en 1923, aun durante el mandato de Obregón, proporciona una pista valiosa. ¿Qué ocurrió en ese lapso que algunos historiadores han descrito como "unos meses de relativa calma" entre "la inercia de los conflictos" generados en la fase armada de la Revolución y el posterior estallido abierto de un conflicto religioso?[6]

Este periodo da la impresión de ser aun poco comprendido y, de hecho, se liquida generalmente con la idea de la reignición de un conflicto latente, nunca verdaderamente apagado, entre Estado e Iglesia, que se arrastraba desde el siglo XIX. Es un periodo ambiguo, matizado por incidentes graves que en los ambientes católicos siempre dejaron la sospecha de que Obregón los alentó o toleró. En palabras de un historiador católico:

[4] Jean Meyer. (1994). *La Cristiada. II. El conflicto entre la Iglesia y el Estado.* México: Siglo XXI Editores, p. 111. Vasconcelos escribió de Obregón: "era un convencido de los métodos moderados y su inspiración más profunda era imitar los sistemas oportunistas de Porfirio Díaz. Por eso nunca aplicó las leyes bárbaras de la Constitución contra el Clero": José Vasconcelos. (1998 [1937]). *Breve historia de México.* México: Trillas, p. 355.

[5] Jean Meyer. La Cristiada..., *op. cit.*, p. 111.

[6] Felipe Arturo Ávila Espinosa. (2013). "El anticlericalismo en México y en España". En: VV.AA. *Cuestión religiosa: España y México en la época liberal.* México: UNAM/Editorial de la Universidad de Cantabria, pp. 261-297, aquí p. 270.

Tales ataques, muchos de ellos verdaderos crímenes, ¿fueron permitidos o estimulados por el mismo Obregón? Lo cierto es que la policía no hacía nada para castigar a los culpables y hasta los protegía. De varios se sabe que fueron instigados y realizados con la complicidad de personas muy allegadas a Obregón.[7]

La visión borrosa de un periodo lleno de ambigüedades persiste, y aún no se vislumbra, a la fecha, una explicación completa y satisfactoria de lo ocurrido en esos años de transición. Gabriela Aguirre estaba en lo correcto al señalar que "existía cierta disposición del presidente Obregón de mantener las relaciones de su gobierno con la Iglesia en un marco de concordia".[8] Pero la idea de una pacificación y tolerancia no parece suficiente para comprender la trama de sucesos que incluyen la actuación del presidente y la del delegado de la Santa Sede, así como de otros actores eclesiásticos y civiles. Sobre todo, no queda claro por qué este periodo de convivencia pacífica se termina abruptamente en 1923, tan sólo dos años después de haberse iniciado.

Es por ello que decidí investigar para buscar los indicios de una ruptura precoz, los motivos que preparan el choque violento que se produce en la segunda mitad de los años veinte. Una visita a los archivos históricos del Vaticano (ASV)[9] en Roma en 2013 me proporcionó los datos necesarios para trazar un itinerario, a través de la actuación de la Delegación Apostólica en México, que creo constituye una pieza clave para armar el rompecabezas de los sucesos que caracterizaron a esos años de transición. La exploración de este actor fundamental tiene antecedentes en el estudio ya citado de Stephen Andes, y un artículo reciente de otro autor que también utiliza el ASV, aunque es eminentemente descriptivo e introductorio a los documentos citados.[10] Lo que se puede hallar en la documentación histórica del Vaticano sin duda permite avanzar hacia interpretaciones más consistentes.

Según mi hipótesis, el conflicto se inició como consecuencia de la labor organizativa y coordinadora de la Delegación Apostólica, destacando en dos episodios que, entre otros, suscitaron la alarma del Gobierno: la triunfal visita

[7] Evaristo Olmos Velázquez. (1991). *El conflicto religioso en México.* México: Instituto Teológico Salesiano/Pontificia Universidad Mexicana/Ediciones Don Bosco, pp. 70 y 71.

[8] Gabriela Aguirre Cristiani. ¿Una historia... , *op. cit.*, p. 106.

[9] Los archivos históricos del Vaticano *(Archivio Segreto Vaticano)* se encuentran actualmente divididos en dos: el *Archivio Segreto Vaticano* (ASV) y el *Archivio* della *Congregazione per gli Affari Ecclesiastici Straordinari* (AES), ocupando espacios físicos distintos en edificios separados, pero contiguos, en la Ciudad del Vaticano. El investigador tiene que pedir permisos por separado para los dos archivos, aunque el trayecto del uno al otro se reduce a cruzar un patio. El AES aún se clasifica como parte del ASV.

[10] Carmen José Alejos. (2014). "Pío XI y Álvaro Obregón. Relaciones a través de la Delegación Apostólica en México (1921-1923)". En: *Anuario de historia de la Iglesia*, vol. 23, pp. 403-431.

de Filippi a la diócesis Chihuahua y la ceremonia del Cerro del Cubilete, en la cual, como es sabido, participó el mismo Filippi y fue tomada como pretexto para su expulsión. Estos episodios —junto con otros como el Congreso Eucarístico de 1924— evidenciaron la fuerza y popularidad de la Iglesia católica ante un Gobierno aún inseguro, inestable, integrado por fuerzas emanadas de la Revolución que aún conservaban un fuerte espíritu anticlerical.[11]

El contexto: Obregón, la Iglesia mexicana y la Delegación Apostólica

El periodo presidencial de Obregón se inaugura en 1920 en un contexto de búsqueda de estabilización y reconstrucción nacional después de una década agitada de luchas, desgarramiento social, debilitación económica y fragilidad institucional. Continuando el mandato democrático maderista, el imperativo estatista de Carranza y el impulso modernizador porfirista, Obregón emprendió su titánica tarea de sacar el país del atolladero revolucionario para encaminarlo a una nueva etapa histórica.

El proyecto obregonista fue conciliador y pragmático, incluyente e impreciso desde el punto de vista ideológico (no se le puede aplicar una etiqueta, aunque cabe de manera generalmente descriptiva en un autoritarismo nacionalista y desarrollista). No fue extremista en el sentido de no llegar a ningún extremo del espectro revolucionario. Atendió las demandas sociales en materia laboral, administrativa y educativa, sin avanzar hacia un modelo estatista-socialista (los experimentos más "avanzados" en este sentido se quedaron en el nivel regional, por ejemplo en Yucatán bajo Salvador Alvarado y Felipe Carrillo Puerto de 1916 a 1923). Hacia los católicos la actitud de Obregón fue también, generalmente, pragmática y conciliadora. Todos los templos confiscados en los años anteriores fueron devueltos a la Iglesia, se permitió el regreso de los sacerdotes exiliados y los episodios más clamorosos de violencia que ocurrieron en este periodo, como el atentado a la Basílica de Guadalupe, al Palacio Arzobispal de México y a la residencia del arzobispo de Guadalajara, no formaban parte de un hostigamiento oficial propiciado por las autoridades. Sólo en Jalisco y Tabasco los gobernadores Zuno (desde 1923) y Garrido Canabal (desde 1922) daban muestra de un anticlericalismo

[11] Este artículo deriva de la ponencia presentada con el mismo nombre en el 55° Congreso Internacional de Americanistas – San Salvador (El Salvador), 12-17 de julio de 2015.

cabal y sistemático (Carrillo Puerto, en cambio, aun si era radical, no destacó por su anticlericalismo).[12]

Por su lado, también la Iglesia católica mexicana inauguró un periodo de reconstrucción en el signo del pragmatismo. Pasada la tormenta de la lucha armada y las acciones anticlericales radicales de la Revolución, la institución eclesiástica estableció relaciones cordiales con el Gobierno civil, reanudó sus actividades pastorales y educativas, y sacó nuevamente su agenda social para aplicar los principios de la doctrina social cristiana en el mundo del trabajo. Los desafíos eran considerables, pues en el campo educativo apareció la SEP, impulsada vigorosamente por José Vasconcelos, y en el campo laboral fue desde el comienzo muy fuerte la competencia con la CROM de Luis Napoleón Morones (que alcanzó 1'200,000 afiliados en 1924). Quedaba, además, la espada de Damocles de la Constitución de 1917 con sus artículos fuertemente anticlericales, aunque no fueran aplicados efectivamente durante el periodo obregonista. Desde el punto de vista de la Iglesia, el país estaba bajo amenaza de radicalizarse apuntando hacia el socialismo, según el ejemplo "bolchevique" de la Unión Soviética, y quedaba aún latente la amenaza de los viejos enemigos de antaño: el protestantismo, la masonería y el liberalismo.

Ante estos desafíos la Iglesia buscó cerrar filas apuntando a una estrategia de recuperación y expansión, caracterizada por un pragmatismo abierto pero activo en un frente amplio que incluía la (re)conquista del espacio público, aprovechando el impulso de la doctrina social cristiana. Era una línea de acción que, en parte, se coordinaba con la estrategia mundial de la Santa Sede bajo los pontificados de Benedicto XV y de Pío XI, que apuntaba en general a extender el radio de acción pastoral, social y político católico, proseguir en la lucha contra el liberalismo y enfrentar el peligro socialista y bolchevique. Los pactos y concordatos con los gobiernos civiles no hostiles —como el gobierno dictatorial de Mussolini en Italia a partir de 1925— formaban parte de esta línea de acción, alejada de la democracia liberal —que suscitaba mucha desconfianza— y de la participación y acción directa de los católicos en el campo político. La Santa Sede, además, sacaba de su experiencia específica en Italia —enfocada en convivir pacíficamente con el poder civil y obtener ventajas del régimen fascista— un patrón de conducta para el resto del mundo: promover una acción discreta por parte de los laicos católicos para que

[12] Franco Savarino. (2012). "El lado oscuro de la Revolución Mexicana: Anticlericalismo y anticatolicismo en México". En: Yolanda Padilla Rangel, Luciano Ramírez Hurtado y Francisco Javier Delgado (coords.), *Revolución, cultura y religión. Nuevas perspectivas regionales, siglo XX*. Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes, pp. 70-89.

trabajaran por el "bien común", eliminar o impedir que se formaran partidos católicos dirigidos por laicos o miembros del clero, lograr un control exclusivo sobre los eclesiásticos, y establecer acuerdos con los gobiernos seculares para asegurar la libertad y los derechos de la Iglesia.[13]

Para México, el punto de inflexión fue la llegada de Ernesto Filippi como delegado apostólico en un contexto de vacancia, habiendo estado a cargo de los asuntos mexicanos durante varios años Giovanni ("John") Bonzano, delegado apostólico en Washington.[14] El envío de un nuevo delegado a México fue propiciado por la constatación de que la situación en México había mejorado después de la tormenta revolucionaria, por lo cual para el Vaticano resultaba ya posible (y oportuno) tener nuevamente un delegado en la Ciudad de México que manejara las relaciones con el Gobierno y pusiera orden en la Iglesia mexicana estrechando los lazos con Roma.

La llegada de Filippi en 1921, después de casi ocho años de ausencia de un representante del Papa, fue una muestra de la tolerante benevolencia del nuevo gobierno, ansioso por lograr una estabilidad que facilitara la reconstrucción del país. Significó también la apertura de un breve pero intenso periodo de actividad protagónica de la Delegación apostólica como nunca había sucedido antes. La documentación que emerge de los archivos históricos del Vaticano, junto con la que está disponible en el Archivo del Arzobispado de México, apoya la idea de que fue realmente el delegado apostólico quien impulsó, coordinó y animó la pacificación y la recuperación eclesiástica en el país, lo que ayuda a explicar su expulsión repentina en 1923 (más allá de la motivación inmediata y oficial de haber violado la Constitución, por la ceremonia religiosa en el Cerro del Cubilete).

Ernesto Filippi (1879-1951), italiano nacido en Collelungo, arzobispo titular de Sardica en 1921,[15] ya había desempeñado antes cargos diplomáticos

[13] Stephen J. C. Andes. The Vatican..., *op. cit.*, p. 4. También Franco Savarino. (2011). "Relaciones peligrosas: Anticlericalismo, Iglesia y fascismo en Italia". En: Franco Savarino e Yves Solís (coords.), *El anticlericalismo en Europa y América Latina: Una visión transatlántica*. México: ENAH-INAH/SEP-Promep-AHCALC/Universidad Católica de Portugal, pp. 79-98.

[14] Los anteriores responsables de las relaciones entre México y la Santa Sede fueron los delegados: Domenico Serafini (1904-1905), Giuseppe Ridolfi (1905-1911) y Tommaso Pio Boggiani (1911-1914). La caída del gobierno de Huerta y la posterior guerra civil y ascenso al poder de los constitucionalistas, causó una larga interrupción hasta la llegada de Ernesto Filippi en 1921. De 1915 a 1921 el encargado interino de la delegación apostólica en México fue el delegado en Estados Unidos, Giovanni Bonzano. Durante algunos meses antes de la llegada de Filippi, el interinato de la delegación mexicana fue confiado al delegado en Cuba y Puerto Rico, Pietro Benedetti.

[15] Sardica es un antiguo nombre de la ciudad de Sofía, actual capital de Bulgaria. La arquidiócesis de Sardica, al ser situada en una región ortodoxa con escasa población católica, era *de facto* una sede

en el Caribe (fue secretario de la Delegación en Cuba) y hablaba correctamente el español. Al ser nombrado delegado para México por Benedicto XV, salió del puerto de Génova (Italia) el 25 de octubre de ese año, llegando a Veracruz el 1° de diciembre y a la Ciudad de México el 2 de diciembre. En total, entre su llegada y su expulsión en enero de 1923, permaneció en el país sólo 14 meses, pero esta breve estancia fue de una importancia histórica fundamental, como espero demostrar a continuación.

De la concordia a la ruptura

Aunque la llegada del delegado del Papa había suscitado una vasta expectativa entre los católicos mexicanos, los auspicios para la llegada de Filippi no eran los mejores. Había aún temor y dudas por la situación agitada y el recuerdo de los recientes hostigamientos anticlericales durante la Revolución. De hecho, Eulogio Gillow (arzobispo de Antequera), de acuerdo con el arzobispo de México José Mora y del Río, había intentado retrasar la llegada del delegado apostólico escribiendo una carta a John Bonzano donde advertía:

> Actualmente [en México] rige la llamada Constitución de Querétaro, la que prohíbe a los eclesiásticos de nación extranjera ejercer el Santo ministerio sacerdotal. Conforme a esta Constitución el Excmo. Sr. Delegado Apostólico quedaría expuesto en cualquier día a ser expulsado por el Gobierno. Verdad es que en la actualidad hay bastante tolerancia en el sentido indicado, pero en un momento de excitación puede invocarse la referida ley y causaría gran pena al elemento católico cualquier ultraje que recibiese el Representante de Su Santidad.[16]

Pero la misiva (profética en referencia a la expulsión) no surtió efecto y el arribo del representante del Papa en México fue un viaje triunfal desde Veracruz a la capital, acompañado por José Mora y del Río con otros obispos y prelados mexicanos, y acogido por grandes multitudes de católicos en fiesta.[17] Desde su llegada la Delegación Apostólica se convierte en un foco de orientación para el mundo católico mexicano. Acuden al delegado del Papa líderes, intelectuales y prelados, o simples fieles católicos, y el mismo Filippi

puramente nominal. Filippi fue arzobispo titular de Sardica de 1921 a 1925, luego fue nombrado arzobispo de Monreale (Italia).

[16] ASV, *Archivio della Delegazione Apostolica in Messico* (de aquí en adelante DAM), *Busta* 37, *fascicolo* 136, *foglio* 9, México, 17 de octubre de 1921, Eulogio Gillow a John Bonzano. [de aquí en adelante Busta es "b.", fascicolo es "fasc." y foglio es "f."].

[17] Gabriela Aguirre Cristiani. ¿Una historia... , *op. cit.*, pp. 106 y 107.

se mueve para entrevistas, ceremonias, celebraciones y recorridos para conocer la situación del país. Es ayudado por su secretario, monseñor Tito Crespi, quien más tarde se hará cargo de manera interina de la Delegación. La sede de la Delegación en la Ciudad de México es construida con recursos de los obispos mexicanos, quienes también le otorgan al delegado un "sueldo" para cubrir gastos por la cantidad de 240 pesos mensuales.[18] En la ceremonia de presentación ante el clero y los fieles de México, en la Catedral Metropolitana (el 10 de diciembre), Filippi expresó su admiración por la fe del pueblo mexicano, aludió a la juventud católica como esperanza para el futuro, y mencionó a la Virgen de Guadalupe, de la cual se confesó devoto, manifestando la conveniencia de extender el culto guadalupano en todo el país.[19]

Para desempeñar sus actividades, Filippi aprovecha la actitud benévola demostrada desde un inicio por Obregón, con quien el delegado tiene varias entrevistas muy cordiales (contrastando con la futura frialdad y descortesía de Elías Calles hacia cualquier representante de la Iglesia). Todo parece apuntar a que Obregón, inicialmente, no busca una mera relación pacífica con la Iglesia y el Vaticano, sino quiere utilizar el poder carismático y mediador del delegado apostólico para aplacar la actividad política católica hostil al Gobierno. Los gestos de buena voluntad por ambas partes —el presidente y el delegado— se multiplican y alcanzan su clímax en 1922, cuando Obregón envía un mensaje de cortesía y augurios a Pío XI, contestando una nota oficial enviada por el pontífice donde éste le comunicaba su recién elección en cónclave en Roma.[20] Obregón se muestra disponible al diálogo y se entrevista varias veces con Filippi en Palacio Nacional, dejando una impresión positiva en el delegado apostólico. En su primera entrevista en diciembre de 1921, Obregón le expresa a Filippi sus altas expectativas en relación con la misión del delegado, quien contesta cordialmente, pidiendo colaboración por parte de las autoridades civiles, obteniendo del presidente una respuesta favorable. Pero Obregón continúa con una "larga requisitoria" contra el clero mexicano, y justifica —en tonos conciliadores— la política anticlerical de la Revolución, acusando a la Iglesia de haberse apartado del verdadero espíritu evangélico:

[18] Archivo Histórico del Arzobispado de México (*), Mora y del Río, caja 34, exp. 19, f. 1, Filippi a Mora y del Río, México, 11 de enero de 1922. [*de aquí en adelante: AHAM] La construcción de una nueva sede era necesaria, pues el viejo edificio de la Delegación se encontraba intervenido por el Gobierno.
[19] Gabriela Aguirre Cristiani. ¿Una historia... , *op. cit.*, p. 108.
[20] ASV, DAM, b. 45, fasc. 203, f. 15, Obregón a Pío XI. Pio XI (Achille Ratti, 1879-1939) fue elegido en cónclave el 6 de febrero de 1922. Le envió a Obregón una notificación de su elección como nuevo pontífice, de acuerdo con una antigua tradición de la Santa Sede de comunicar a todos los monarcas y jefes de Estado la noticia de la elección papal.

Se durante la rivoluzione" —accentuò egli— "abbiamo trattato duramente il clero cattolico é stato perché il clero volle far politica tirandosi dalla banda dei conservatori, sostenendo Huerta contro di noi, dichiarandoci guerra senza quartiere. In una parola abbiamo respinto la forza con la forza. Se invece il Clero avesse fatta e facesse la vera politica del Vangelo che è quella dell'amore scambievole e del perdono, avrebbe avuto un trattamento ben differente.[21]

Obregón llega al punto de declararse abiertamente católico y expresar el deseo de que pronto se establezcan relaciones diplomáticas con el Vaticano: *"io tengo a dichiarare che sono cattolico, che i miei figli sono battezzati, che la mia famiglia frequenta la chiesa e che io sono personalmente convinto che per noi sarebbe un gran bene esser in relazioni diplomatiche con la S. Sede"*.[22] Ofrece además a Filippi todo el apoyo que necesite para desempeñar su misión en el país.

En posteriores reuniones el presidente aprovecha las buenas relaciones establecidas con el representante papal para pedir ayuda para apaciguar las relaciones entre la Iglesia y el Gobierno; por ejemplo, en una nota dirigida a Filippi el 12 de mayo de 1922:

Monseñor,
Basándome en la franca cordialidad que ha campeado en nuestras dos últimas entrevistas y con objeto de ratificarle mi deseo de que la Franqueza y la Sinceridad sirvan de polos a nuestra futura armonía, quiero hacerle saber que nunca ha habido en las esferas oficiales del Gobierno que tengo el honor de presidir, un solo acto que pueda interpretarse como hostil a la Religión Católica y sólo se han registrado fricciones con algunas de las personalidades físicas encargadas de este culto, porque dichas personas han confundido lamentablemente su elevada misión, usando la investidura que la Iglesia les ha conferido para el desarrollo de actividades políticas, tendentes a favorecer a determinadas agrupaciones, irregularidad que espero sabrá usted corregir.

Me permito acompañarle algunos documentos que colocarán a usted en condiciones de conocer, qué lejos están de interpretar las doctrinas de Cristo, los que han suscrito dichos documentos, no obstante de que ellos se llaman católicos; participán-

[21] ASV, DAM, b. 36. fasc. 134, ff. 40-41, Filippi a Pietro Gasparri, México, 23 de diciembre de 1921. "Si durante la revolución -insistió- hemos tratado duramente al clero católico es porque el clero quiso hacer política con el bando conservador, apoyando a Huerta contra nosotros, declarándonos una guerra sin cuartel. En una palabra, hemos rechazado la fuerza con la fuerza. Si, en cambio, el clero hubiera practicado y practicarla verdadera política del Evangelio, que es la del amor recíproco y el perdón, habría tenido un trato muy diferente". [Traducción: de aquí en adelante traduzco las citas en italiano al español].

[22] *Idem.* "Yo me precio de declarar que soy católico, que mis hijos están bautizados, que mi familia frecuenta la iglesia, y que estoy personalmente convencido que para nosotros sería un gran bien estar en relaciones diplomáticas con la Santa Sede". Naturalmente hay que considerar el contexto político de estas declaraciones; sin embargo, no existen elementos para dudar de la sinceridad de la profesión de fe católica de Obregón.

dole, además, que entre los altos dignatarios de la Iglesia en México, que han tomado participación muy activa en los movimientos políticos y han guardado una franca actitud hostil hacia las disposiciones emanadas de nuestras Leyes, pueden contarse al señor Arzobispo de Guadalajara, Francisco Orozco y Jiménez, quien es considerado como uno de los líderes de primera fuerza en el terreno político, por las agrupaciones que en estos momentos hacen oposición al actual Gobierno [...]

A. Obregón.[23]

Aquí Obregón se muestra preocupado por la actuación del arzobispo de Guadalajara, Francisco Orozco y Jiménez, a quien atribuye un rol de líder de la oposición al Gobierno, y solicita a Filippi apoyo para frenar la actividad política en la Arquidiócesis de Guadalajara. En ésta y en otras misivas se manifiesta un entendimiento más que cordial entre el presidente y el delegado apostólico (quienes mencionan explícitamente la "franca cordialidad" que existe entre ellos). Ya en la primera entrevista en diciembre Filippi le había dado la razón a Obregón sobre la actitud "politiquera" y "provocadora" de muchos representantes del clero mexicano y, aún más, extranjero.

El presidente aparentemente sabe que la Delegación Apostólica tiene una gran influencia entre el episcopado mexicano, aunque éste se encuentra dividido y, en parte, contrario a la misma Delegación. Los prelados que dan muestras de independencia e incluso hostilidad solapada hacia la Delegación son Orozco y Jiménez, protagonista frecuente de quejas e incidentes por su activismo político, y Mora y del Río. Orozco y Jiménez —a quien Filippi atribuye "desequilibrio mental"— es objeto de duras críticas, especialmente después del malogrado congreso obrero católico convocado en Guadalajara en abril de 1922.

Pero es el arzobispo Mora y del Río el blanco principal de las críticas de Filippi. El arzobispo de México se resiste a someterse a la autoridad del representante del Papa, a quien ve como un estorbo en su actividad administrativa, pastoral y política (es abierto a la posibilidad de un levantamiento católico, contrariamente a la posición de la Santa Sede). Es revelador un interesante intercambio de cartas entre el cardenal Pietro Gasparri (secretario de Estado del Vaticano)[24] y Filippi cuando éste, después de su expulsión, ocupa el cargo de arzobispo de Monreale (Italia). A una nota de Gasparri girando un informe negativo recién llegado a Roma sobre el arzobispo de México, Filippi contesta:

[23] ASV, DAM, b. 45, fasc. 203, ff. 20-21, Obregón a Filippi, México, 12 de mayo de 1922.
[24] El cardenal Pietro Gasparri (1852-1934) fue secretario de Estado de la Santa Sede de 1914 a 1930.

Eminenza Reverendissima,
il Governo messicano e Mons. Mora y del Rio, separati da profonda reciproca avversione e distinzione, hanno comune un'aspirazione: la soppressione della Delegazione Apostolica.

I due nemici, pur movendo da presupposti diversi, su questo terreno s'incontrano e s'intendono.

L'arcivescovo, scialba figura di Prelato che fa il mistico e il bilioso aspirò sempre ad essere primate del Messico, considera la presenza del Delegato Apostolico come una diminuzione della propria autorità e del proprio prestigio. Mentre il Governo vede nella Delegazione un centro che unisce, coordina e disciplina la energia ed i valori cattolici della nazione, sa che il primo fattore, la condizione sine qua non per attaccare il suo programma bolscevico è appunto la disgregazione delle forze conservatrici. Nonostante tutte le assicurazioni di apoliticità ripetutamente fatte dai cattolici come tali, esso teme e temerà, colpì e colpirà ancora, decisamente. Il governo di Messico fa del suo meglio per imitare quello di Mosca e non vi riesce male.

Quanto al resto l'Arcivescovo Mora, almeno in questi ultimi anni, è stato un esempio inimitabile di malgoverno. Durate la sua gestione il patrimonio della mensa arcivescovile, di oltre un milione e mezzo di pesos oro, accumulato con tanta cura dai passati arcivescovi, è stato completamente dilapidato nonostante i gravi richiami della S. C. Concistoriale. Lo stato morale dell'Arcidiocesi non può dirsi migliore del materiale. In questo però non tutta la colpa può attribuirsi all'arcivescovo. [...]

Ernesto Filippi
Arcivescovo di Monreale[25]

La crítica hacia Mora y del Río es radical y despiadada: un prelado inepto, fanfarrón, presumido, pésimo administrador del patrimonio eclesiástico. Lo más interesante es que Filippi —quien se apoya también en la opinión de su predecesor Tommaso Pio Boggiani (1912-1919), contactado *ex profeso*— atribuye al arzobispo el rol de un antagonista "débil" de un Gobierno que se ha

[25] ASV, AES, pos. 502, fasc. 22, ff. 24-25, Filippi a Gasparri, Monreale, 17 de noviembre de 1925. "Eminencia, el Gobierno mexicano y Mons. Mora y del Río, separados por una profunda y mutua antipatía y distinción, tienen una aspiración común: la supresión de la Delegación Apostólica. Los dos enemigos, aun si parten de diferentes supuestos, coinciden y se entienden en este terreno. El arzobispo, pálida figura del Prelado que se hace el místico y el bilioso, siempre aspiró a ser [arzobispo] primado de México, y considera la presencia del Delegado Apostólico como una disminución de su autoridad y prestigio. Mientras que el gobierno ve la Delegación un centro que une, coordina y regula la energía y los valores católicos de la nación, sabe que el primer factor, la condición *sine qua non* para implementar su programa bolchevique es precisamente la desintegración de las fuerzas conservadoras. A pesar de todas las garantías de ser apolíticos hechas en repetidas ocasiones por los católicos como tales, [el Gobierno] tiene miedo y tendrá miedo [en el futuro], golpea y volverá a golpear con decisión [a los católicos]. El Gobierno de México hace todo lo posible para imitar al de Moscú y lo logra bastante bien. En cuanto al resto el Arzobispo Mora, al menos en los últimos años, ha sido un ejemplo único de mal gobierno. Durante su gestión el patrimonio obispal, de más de medio millón de pesos oro, tan cuidadosamente construido por los arzobispos anteriores, fue completamente desperdiciado a pesar de las severas reprimendas de la S. C. Consistorial. El estado moral de la arquidiócesis no se puede decir mejor que el material. En esto, sin embargo, no toda la culpa puede ser atribuida al arzobispo. [...]. Ernesto Filippi. Arzobispo de Monreale.

dado cuenta que es mejor tener un "enemigo" de esta índole (poco peligroso), que un delegado apostólico competente, prudente y efectivo. Por lo cual insinúa que el fracaso en 1923 debería de atribuirse a una convergencia de intereses entre el Arzobispado y el Gobierno.

Para los obispos mexicanos (o, por lo menos, algunos de ellos), en efecto, la presencia de Filippi era incómoda, porque los fieles católicos se dirigían directamente al delegado, yendo a presentar quejas y demandas contra sus pastores.[26] Quejas y demandas que se convertían muchas veces en reprimendas y exhortaciones del representante del Papa a los eclesiásticos responsables, y en informes negativos a la Santa Sede.

Además de intentar frenar y controlar a Mora y del Río, Orozco y otros prelados más agitados e imprudentes, Filippi actuó desde el comienzo para impedir que los católicos se organizaran políticamente para enfrentar al Gobierno. En cuanto supo de la existencia de una sociedad secreta llamada "U",[27] fundada en 1915 y aprobada por los obispos mexicanos, Filippi trató de disuadir a los católicos de afiliarse a ella, porque, como explica en la relación enviada al cardenal Gasparri en diciembre de 1921, en cuanto el Gobierno se enterara de la existencia de esta especie de masonería católica, desencadenaría una feroz persecución.[28] En el mismo sentido, Filippi frena y censura las actividades de la ACJM de René Capistrán Garza (a quien define como *"Tipo di tribuno venticinquenne di mediocre cultura, ma in compenso violento, imprudente e bellicoso, ostile al Governo del quale parla male come può e sa")*,[29] además hay críticas explícitas al joven jefe católico por su apoyo al Partido Fascista Mexicano y al candidato opositor Ángel Flores (en cambio, al parecer, Mora y del Río alienta la participación católica en el proceso político.[30]

[26] Valga como ejemplo una carta a Filippi del sacerdote Higinio Argüelles, de Tacuba, quien denuncia el "nepotismo" del arzobispo Mora y del Río, quien —segun el denunciante— favorece con las mejores parroquias y prebendas a sus paisanos de Zamora: ASV, DAM, b. 39, fasc. 159, Higinio Argüelles a Filippi, Tacuba, 3 de julio de 1922.

[27] Sobre la "U" véase la investigación de Yves Solís, basada en documentos del ASV: "La "U", los católicos y las sociedades secretas". En: Franco Savarino, Yves Solís (coords.), *El anticlericalismo en Europa y América Latina. Una visión transatlántica.* México: ENAH/Conaculta, 2011, pp. 15-68. También Stephen J. C. Andes. The Vatican..., *op. cit.*, pp. 41-70. |

[28] ASV, DAM, b. 36, fasc. 134, f. 14, Filippi a Gasparri, México, 27 de diciembre de 1921.

[29] "Tipo de tribuno veinteañero de cultura mediocre, pero también violento, imprudente y belicoso, hostil al Gobierno, del cual habla mal como puede y sabe".

[30] ASV, DAM, b. 36, fasc. 134, f. 90, Filippi a Gasparri, México, 11 de mayo de 1922. También ASV, AES, pos. 493, fasc. 16, f. 37-39, Filippi a Gasparri, México, 17 de octubre de 1923. Filippi puso especial énfasis en el peligro del apoyo al florismo, por parte de los católicos mexicanos. La referencia específica al Partido Fascista (del cual Capistrán sería "uno de los jefes") es de Tito Crespi en una relación a

La prudencia guía también la opinión de Filippi de que la misión de paz en 1922 del sacerdote estadounidense Francis Clement Kelley (presidente de la *Church Extension Society* de Chicago) podría tener consecuencias negativas en el caso de que el Gobierno mexicano no obtuviera el reconocimiento de Washington.

En fin, Filippi —tras una solicitud explícita de Gasparri en este sentido— intenta frenar la participación del clero mexicano en la oposición a la reforma agraria y a favor del latifundio.[31]

La actuación del delegado apostólico se ve beneficiada por la gran disponibilidad del Gobierno de Obregón, como señala en marzo a Gasparri:

> *E qui cave in voglia di far notare come il governo federale con me si è sempre mostrato condiscendente ogni qual volta mi sono visto obbligato a richiamare la sua attenzione su di qualche abuso, più o meno grave, perpetrato dai singoli governatori contro la chiesa ed il suo clero, ed a provare in parte questo atteggiamento sta anche il fatto della devoluzione di templi e beni ecclesiastici fatta dalle autorità federali alla Chiesa che ne la legittima proprietaria. Oltre ciò tutto autorizza a credere che se il clero, e con questo nome intendo riferirmi ai dirigenti ed ai diretti, si limiterà, come del resto dovrebbe, ad esplicare la sua alta missione, senza ingerirsi in sterili lotte politiche, che qui, più che altrove, sono del tutto personali e volgari, la Chiesa giungerà a godere di un'era di pace feconda e ristoratrice.*[32]

En general la situación en 1922 parece ir por buen camino para la Iglesia, según informa Filippi en una larga relación a Roma:

> *Regna infatti nel paese un senso di malessere e di scontento pieno di incertezze e di imbarazzi. Detti imbarazzi sono di due categorie: i generali, dei quali nessuno dei 28 stati federati è immune, ed i locali che sono particolari ad alcuni di detti stati considerati a parte. I primi, che hanno scosse le basi della tranquillità, oserei dire, del prestigio nazionale, sono in gran parte conseguenza della rivoluzione, mentre gli altri debbono spesso attribuirsi al settarismo ed alla cattiva politica di alcuni governi di qualche stato.*

Gasparri de 1924: ASV, DAM, b. 36 fasc. 134, ff. 502-506, Crespi a Gasparri, México, 20 de octubre de 1924.

[31] ASV, DAM, b. 36, fasc. 134, f. 147, Gasparri a Filippi, Roma, 12 de enero de 1923.

[32] ASV, DAM, b. 36, fasc. 134, ff. 44-47, Filippi a Pietro Gasparri, México, 22 marzo de 1922 (el borrador fue escrito el 9 de marzo, luego recortado y modificado en su versión final. La cita aquí es del borrador). "Y aquí da ganas de señalar cómo el gobierno federal siempre se me ha mostrado condescendiente cuando me vi obligado a llamar su atención sobre algún abuso, más o menos grave, perpetrado por los gobernadores individuales contra la iglesia y el su clero, y para comprobar, en parte, esta actitud, está el hecho de la devolución de los templos y las propiedades de la Iglesia hechas por las autoridades federales a la Iglesia que es el propietario legítimo [de ellas]. Además de esto, todo lleva a creer que si el clero -y con este nombre quiero referirme tanto a los dirigentes como a los subordinados- se limitará, como debería, a llevar a cabo su alta misión, sin interferir en estériles luchas políticas, que aquí, más que en otros lados, son totalmente personales y vulgares, la Iglesia alcanzará disfrutar una era de paz fructífera y restauradora".

Entrando nei dettagli delle difficoltà o imbarazzi locali devo riferirmi all'attitudine giacobina di quattro o cinque governatori su 28, che si distinguono in mantener viva, quantunque in misura molto ridotta (se si eccettui quello di Yucatan che è un vero bolscevico) la lotta religiosa, quantunque il Governo federale, o almeno il Generale Obregón, Presidente della Repubblica, sembra disposto ad informare la sua politica governativa ad uno spirito di libertà conforme ai voti della ragione e del buon senso. Ed in fatti, l'osservazione giornaliera della marcia degli avvenimenti politici dei questo paese mi fornisce la prova che, malgrado un accentuato spirito di settarismo che anima alcuni membri del Governo e i due rami del Parlamento, la Chiesa in questo distretto federale ed in molti Stati della Repubblica gode di una libertà molto più ampia di quella concessale al tempo della funesta dittatura di Porfirio Díaz.[33]

En suma, la posición de la Iglesia, en apariencia difícil, no es en realidad tan mala, es incluso mejor que en la época de Porfirio Díaz. Los atisbos de radicalismo antirreligioso son aislados, individuales o locales, y sólo cuatro o cinco gobernadores expresan actitudes "jacobinas", siendo el de Yucatán (Felipe Carrillo Puerto) el más radical de todos (un "verdadero bolchevique"). Pero Obregón parece ser un hombre razonable y dotado de sentido común. En ese año sale a la luz pública una propuesta de establecer relaciones formales directas con la Santa Sede, convirtiendo la Delegación en Nunciatura y enviando un embajador mexicano al Vaticano. La prensa participa en el debate y el ministro de Relaciones Exteriores Alberto J. Pani se reúne "discretamente" en su casa con Filippi (y llega a entablar incluso una amistad con el prelado). Aunque la propuesta finalmente no prosperó, el tono de la discusión y los contactos preliminares prometían una relación cordial y pacífica duradera entre el Gobierno y la Iglesia católica. La cual se sentía tan segura y tan confiada que apuntó entonces uno de sus logros más importantes en este periodo: la

[33] ASV, DAM, b. 36, fasc. 134, ff. 58-59, Filippi a Gasparri, Mexico, 22 de marzo de 1922. "De hecho reina en el país una sensación de malestar y descontento llena de incertidumbres y vergüenzas. Éstas son de dos categorías: generales, de las que ninguno de los 28 estados federales es inmune, y las locales que son específicas de algunos de ellos por separado. Los primeros, que sacudieron los cimientos de la paz y, me atrevo a decir, del prestigio nacional, son en gran parte resultado de la revolución, mientras que los demás a menudo deben ser atribuidos al sectarismo ya las malas políticas de algunos gobiernos de algún estado. Al entrar en los detalles de las dificultades o las vergüenzas locales, tengo que referirme a la actitud jacobina de cuatro o cinco gobernadores de 28, que se distinguen en mantener viva la lucha religiosa, aunque en tono mucho menor (si exceptuamos el de Yucatán que es un verdadero bolchevique). Pero el gobierno federal, o al menos el General Obregón, Presidente de la República, parece dispuesto a ajustar su política de gobierno a un espíritu de libertad, conforme con los dictados de la razón y el sentido común. Y de hecho, la observación diaria de la marcha de los acontecimientos políticos de este país me da la prueba de que, a pesar de un espiritu elevado de sectarismo que distingue a algunos miembros del gobierno y las dos cámaras del Parlamento, la Iglesia en este distrito federal y en muchos Estados de la República goza de una libertad mucho más amplia de la que se le permitía en la época de la funesta dictadura de Porfirio Díaz".

constitución del Secretariado Social Mexicano (8 de diciembre de 1922), el cual se encargaría de coordinar toda la acción social católica a nivel nacional.[34]

Filippi entretanto desarrolla una febril actividad diplomática, logrando establecer contactos amistosos también con Miguel Alessio Robles, secretario de Industria y Comercio, con José Vasconcelos, secretario de Educación Pública y con Gilberto Valenzuela, subsecretario de Gobernación. Entre los miembros del Gabinete, sólo Plutarco Elías Calles (secretario de Gobernación) se muestra impenetrable y distante, evidenciando su notorio anticlericalismo. Filippi establece amistad también con el presidente del Banco de México, Agustin Legorreta.

¿Cómo se pasa entonces de esta situación francamente positiva en 1922 al deterioro y ruptura de 1923?

Se han ventilado diversas hipótesis alrededor de este deterioro temprano, que inaugura el doloroso camino hacia el conflicto religioso iniciado en 1925. El activismo de la Iglesia en el campo social, el regreso multitudinario de la Iglesia en el espacio público (con actos y ceremonias como la del Cerro del Cubilete), la presión de las organizaciones obreras y radicales, la fuerte presencia católica entre la oposición "fascista" y florista durante la sucesión presidencial en 1923-1924, y el arribo a la presidencia de Plutarco Elías Calles tras la fallida rebelión militar delahuertista. Son todos elementos que componen un cuadro de agitación y ruptura de equilibrios, sin duda, y llevan a dibujar un panorama complejo y multifactorial. Yo mismo en investigaciones anteriores presenté pruebas de que por lo menos uno de los motivos de la ruptura en 1923 fue la supuesta —pero falsa— participación de Filippi en la organización del Partido Fascista Mexicano a finales de 1922. Este Partido en su momento suscitó gran alama y clamor en la prensa nacional y de Estados Unidos por la coincidencia con el arribo al poder de Benito Mussolini en Italia en octubre de ese año, y por su orientación claramente antigubernamental. Además hubo reiteradas acusaciones de injerencia del clero y el episcopado en las actividades "fascistas" (que el mismo Mora y del Río tuvo que desmentir públicamente), amén de la presencia católica entre sus filas.[35]

[34] Gabriela Aguirre Cristiani. ¿Una historia... , *op. cit.*, pp. 117-137.

[35] Franco Savarino. (2012). "Ecos de un drama distante. Las reacciones italianas al anticlericalismo revolucionario mexicano (1914-1924)". En: Manuel Ceballos Ramírez (comp.), *Iglesia y Revolución.* México: Conferencia Episcopal Mexicana/Instituto Mexicano para la doctrina Social Cristiana, pp. 48-60. Sobre el Partido Fascista Mexicano véase también la investigación pionera (principalmente sobre fuentes hemerográficas) de Georgette José Valenzuela. (1983). "La oposición menor a la candidatura presidencial de Calles", en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, vol. 9, 1983, pp. 171-204. No es posible, al momento, comprobar la participación directa de miembros del clero en el PFM

En 1923 el encargado de Negocios italiano en México, Nani Mocenigo, envió una relación a Benito Mussolini (entonces jefe de Gobierno y ministro de Relaciones Exteriores de Italia) donde explicaba que había intentado defender a Filippi pero los miembros del Gobierno con quien se entrevistó señalaron la participación del delegado apostólico en el Partido Fascista como el motivo principal de la expulsión. Esta relación fue girada a la Secretaría de Estado del Vaticano y se encuentra actualmente en el ASV, AES (el original está en el *Archivio Storico del Ministero degli Affari Esteri*, siempre en Roma). Personalmente ahora creo que las actividades del Partido Fascista en 1923 sí eran reales e inquietantes (desde el punto de vista gubernamental), pero insuficientes para determinar, por sí solas, un cambio de política tan radical hacia la Iglesia y los católicos por parte del Gobierno de Obregón.

Siempre en el ámbito de los factores políticos, es digno de mencionarse el reforzamiento de las corrientes anticlericales por debajo de la "conciliación" obregonista, cobrando más fuerza y visibilidad en vista de la sucesión presidencial de 1924. Georgette José Valenzuela formuló la interesante hipótesis de que un motivo principal del "giro" gubernamental hacia la hostilidad a la Iglesia fue el tinte anticlerical que cobró la campaña presidencial de Elías Calles en 1923-1924. El equipo de campaña del futuro presidente, quien ya tenía fama como "jacobino", en contraste con el pragmático Obregón, se radicalizó en un discurso que anunciaba, de manera maniquea, el inevitable enfrentamiento "entre reaccionarios y revolucionarios, liberales y conservadores, modernos y arcaicos, fanáticos y racionales".[36] La Iglesia fue elegida como enemigo dialéctico, porque se contraponía como actor principal al reformismo social que el Estado revolucionario pretendía impulsar. Por su lado, al darse cuenta del tono hostil que asumía esta campaña, la Iglesia y las fuerzas católicas se volvieron rápidamente anticallistas, lo que ocasionó que Obregón saliera a la defensa de quien sería su sucesor designado.

Sin duda, el giro que tomó la campaña presidencial de Elías Calles es un elemento importante a considerar. Pero debe situarse en un contexto más amplio y tener en cuenta, sobre todo, el "peligro" representado por una Iglesia y un mundo católico vivaces e incisivos en el terreno social. Si Elías Calles, junto con Morones y los demás líderes que lo apoyaban, eligieron a la Igle-

pero hay claros indicios de la presencia católica entre sus filas, y la Delegación Apostólica señala que la ACJM de Capistrán Garza estaba involucrada.

[36] Georgette José Valenzuela. (2001). "Antecedentes políticos de la rebelión cristera". En: Patricia Galeana (comp.), *Relaciones Estado-Iglesia. Encuentros y desencuentros*. México: Secretaría de Gobernación, pp. 205-223.

sia como un enemigo, esto se debió, más que a inclinaciones ideológicas o idiosincrasias personales, a una lectura específica y evaluación objetiva de la situación política del momento.

Aquí Gabriela Aguirre estaba en la pista correcta al señalar que Obregón —y con él las fuerzas más comprometidas con el mandato revolucionario— visualizaba en el delegado apostólico "un actor importante en el despunte que la Iglesia católica estaba tomando y por ello decretó la expulsión".[37] Ésta es la motivación fundamental, la más convincente —sin excluir las otras antes mencionadas— y que coincide a grandes rasgos con todos los elementos y datos que encontré en mi investigación.

En el Archivo Secreto Vaticano se encuentra una pista más para reforzar esta línea interpretativa. Es un episodio capaz de inclinar el lado de la balanza hacia la idea del temor del Gobierno mexicano ante una Iglesia en franca recuperación y cada vez más activa, popular y poderosa. Es la triunfal visita de Filippi a Chihuahua en octubre-noviembre de 1922.[38] Esta visita debe de haber sido de especial importancia porque es la única que Filippi describe extensamente, entre las pocas visitas regionales que efectuó *ex profeso* (Veracruz, Puebla y Michoacán). Su informe a Roma es elocuente al respecto:

> *La visita allo stato di Chihuahua rivestiva un carattere di speciale importanza sia per trattarsi di una zona eminentemente industriale, e perchè la vivono molti protestanti degli Stati Uniti. E tuttavia fu in questo stato che le dimostrazioni toccarono la nota del più alto fervore, e di perfetta adesione al Romano Pontefice.*
>
> *Accolto al mio arrivo da decine di migliaia di persone osannanti al Santo Padre e al suo rappresentante che per la prima volta visitava la loro città, fui accompagnato alla cattedrale da un corteo composto da oltre cinquanta automobili fra una festa di bandiere papali e messicane con iscrizioni festose per il Santo Padre e il suo delegato e che non solo si distendevano lungo le vie, ma piovevano dall'alto lanciate dalle bombe sparate in segno di gioia. Subito arrivato in cattedrale parlai a quel popolo che si sentiva fiero della sua fede cattolica specialmente dinanzi ai protestanti. I dieci giorni circa che passai in Chihuahua furono una continua festa perchè le associazioni religiose, istituzioni, collegi tutti volevano il loro giorno per porgere omaggi.*
>
> *Ma più che la cronaca dettagliata mi pare importante segnalare due successi ottenuti per la mia missione in questa visita.*

[37] Gabriela Aguirre Cristiani. ¿Una historia... , *op. cit.*, p. 191.

[38] La visita se efectuó entre el 26 de octubre y el 4 de noviembre de 1922 con una duración de 10 días. La agenda de la visita no se limitó a la capital, incluyó *ex profeso* a Ciudad Juárez (frontera con Estados Unidos) y a la Sierra Tarahumara (donde estaba operando una importante misión jesuita entre los indígenas rarámuri). Para tener una idea del impacto de la visita, la ciudad de Chihuahua tenía entonces alrededor de 40,000 habitantes.

Innanzitutto una dimostrazione di fede cattolica tanto entusiastica fu per i protestanti di Chihuahua una rivelazione e un monito. Umiliati e confusi si dovettero persuadere che gli sforzi di lunghi anni furono e saranno cosa vana, perché nulla varrà mai a staccare questi devoti figli dalla Sede romana.

Ma il fatto eccezionale su cui mi preme richiamare l'attenzione dell'Emza. Vostra è quello della partecipazione delle autorità civili e militari dello Stato alle feste fatte in mio onore. Non solo infatti il Governatore diede ampia libertà alle manifestazioni talchè cortei di migliaia di persone poterono sfilare indisturbate per le vie della città sventolando bandiere papali e lanciando le loro grida di Viva il Papa, Viva Pio XI, viva il Delegato, ma in forma ufficiale assistette con il suo [gabinetto...?] alle principali funzioni come alla grande serata data in mio onore nel Teatro de los Heroes [...] il 4 novembre e al banchetto dell'ultimo giorno di mia permanenza in Chihuahua cui si volle imprimere uno speciale carattere di solennità ricorrendo anche il mio onomastico.

Il fatto di una partecipazione così aperta delle autorità statali a omaggi in onore del rappresentante del Santo Padre ha interessato vivamente l'opinione pubblica perché tutti erano concordi nel notare che fatti simili non si sarebbero mai potuti verificare sotto il regime di tutti i governi passati e che bisognava risalire a tempi molto remoti per trovare un contatto ufficiale fra le due autorità in Messico.[59]

[59] ASV, DAM, b. 36, fasc. 134, ff. 122-123, Filippi a Gasparri, México, 12 de novembre de 1922. "La visita al estado de Chihuahua tuvo un carácter de especial importancia por ser una zona eminentemente industrial, y porque allí viven muchos protestantes de Estados Unidos. Sin embargo, fue en este estado que las manifestaciones tocaron la nota más alta de fervor y una perfecta adhesión al Romano Pontífice. Acogido a mi llegada por decenas de miles de personas vitoreando al Santo Padre y a su representante, que por primera vez visitaba su ciudad, fui escoltado hasta la catedral por una comitiva compuesta por más de medio centenar de coches, entre una plétora de banderas mexicanas y papales con inscripciones festivas para el Santo Padre y su delegado y que no sólo se extendían a lo largo de las calles, fueron lloviendo desde arriba lanzadas por bombas disparadas en señal de alegría. En cuanto llegué a la catedral hablé a ese pueblo que se sentía orgulloso de su fe católica, sobre todo delante de los protestantes. Los diez días que pasé en Chihuahua fueron una fiesta continua porque las asociaciones religiosas, instituciones, colegios, todos querían su día para homenajearme. Pero más que una crónica detallada, creo que es importante señalar dos éxitos para mi misión en esta visita. En primer lugar, esta manifestación de fe católica tan entusiasta, fue una revelación y una advertencia para los protestantes de Chihuahua. Humillados y confusos, tuvieron que darse cuenta que sus esfuerzos de muchos años han sido y serán vanos, porque nada logrará separar estos hijos devotos de la Sede Romana. Pero el acontecimiento excepcional en el que me gustaría llamar la atención de Su Eminencia es la participación de autoridades civiles y militares del Estado a las fiestas en mi honor. No sólo el gobernador dio amplia libertad a las manifestaciones, de tal manera que pudieron realizarse desfiles de miles de personas agitando banderas papales y lanzando sus gritos de ¡Viva el Papa!, ¡Viva Pío XI!, ¡viva el Delegado!, sino que asistió oficialmente con su [gabinete...?] a las principales funciones, como la gran velada en mi honor en el Teatro de los Héroes [...] el 4 de noviembre y al banquete en el último día de mi estancia en Chihuahua, al que se quiso dar un carácter especial de solemnidad porque era mi día onomástico. El hecho de la participación tan abierta de las autoridades estatales a los homenajes en honor del representante del Santo Padre interesó vivamente a la opinión pública, porque todo el mundo fue unánime en señalar que hechos similares no habrían podido verificarse bajo el régimen de todos los gobiernos pasados, y habría que remontar a tiempos muy antiguos para hallar un contacto oficial [de esta índole] entre las dos autoridades en México".

En pocas palabras esta visita, respaldada abiertamente por las autoridades locales (incluyendo al gobernador), manifestó un apoyo impresionante al delegado apostólico y a la Iglesia católica, en un estado estratégico situado en la frontera con Estados Unidos. Fue un alarde de fervor religioso y poder eclesiástico que sembró la alarma y la inseguridad en el Gobierno federal y en las fuerzas que lo apoyaban. El general Ignacio C. Enríquez, gobernador anfitrión de Filippi en Chihuahua, era notoriamente católico, pero era también un sincero revolucionario, popular y carismático, jefe de una poderosa red de milicias territoriales (las "defensas sociales") y hombre de confianza de Obregón.[40]

La visita de Filippi a Chihuahua precedió (por dos meses) y sentó un precedente a la consagración del monumento a Cristo Rey en el Cerro del Cubilete en Guanajuato, el 11 de enero de 1923, ante una multitud de 50,000 peregrinos, lo que finalmente dio el pretexto oficial para la expulsión del delegado apostólico del país. La noticia de la expulsión suscitó una vasta movilización popular en solidaridad a Filippi, confirmando el gran apoyo que tenía el prelado italiano entre el pueblo mexicano.[41] La posterior celebración del Congreso Eucarístico en 1924 ya se realizó en un contexto de tensión, frialdad y hostigamiento oficial que anunciaba el inminente estallido de un conflicto mayor entre el Estado y la Iglesia católica en México.

La visita a Chihuahua, en suma, forma parte de ese conjunto de factores que inclina finalmente el gobierno de Obregón hacia el enfriamiento y distanciamiento de la Santa Sede y del Episcopado, interrumpiendo la breve temporada de apaciguamiento y convivencia antes del conflicto religioso de la segunda mitad de los años veinte.

[40] El general Ignacio Ceferino Enríquez (1889-1972), gobernador de 1918 a 1924 (con interrupciones), formó las "defensas sociales" como respaldo a la Revolución y para derrotar definitivamente a Pancho Villa. Era un obregonista moderado (pero no conservador), democrático con tintes "populistas". Según un informe de Tito Crespi (quien tuvo una conversación personal con el general), Enríquez, *"uno dei pochi figli della rivoluzione che abbia veramente sentimenti cattolici"* ("uno de los pocos hijos de la Revolución que tiene verdaderos sentimientos católicos"), de afiliación obregonista, buscaba asegurarse la neutralidad de los católicos en vista de las próximas elecciones: ASV, MS, pos. 493, fasc. 16, ff. 42-43, Crespi a Gasparri, México, 15 de noviembre de 1923. El obispo anfitrión de Filippi fue Antonio Guízar y Valencia (1903-1971), hermano de Rafael Guízar y Valencia, obispo de Veracruz con quien Filippi tenía relaciones cercanas. Antonio Guízar recién había tomado posesión de su diócesis el 4 de febrero de 1921, y fue obispo de Chihuahua hasta 1969.

[41] Alfonso Taracena. (1992 [1960]). *La verdadera Revolución Mexicana. 1922-1924*. México: Porrúa, pp. 94-110. A nivel regional véase, por ejemplo, en Michoacán: Matthew Butler. (2004). *Popular Piety and Political Identity in Mexico's Cristero Rebellion. Michoacán, 1927-29*. Nueva York: Oxford University Press, pp. 126 y 127.

En este contexto el sorprendente giro que dio Obregón en su política a principios de 1923 resulta más comprensible. El Cubilete fue el pretexto, el *casus belli*, para enfriar las relaciones con la Iglesia y el Vaticano. El factor real del abandono de la cordialidad y casi colaboración del Estado mexicano con la Iglesia en 1922 fue la acumulación de poder e influencia social y política en la institución eclesiástica, en un contexto de inestabilidad y fragilidad institucional, con divisiones y conflictos internos entre el grupo dirigente revolucionario. Como ya señaló correctamente Gabriela Aguirre, la expulsión del delegado apostólico "reflejó el temor del presidente a que esta institución eclesiástica continuara ejerciendo una presencia ascendente en su política de acción social dentro de la sociedad",[42] con las inevitables consecuencias políticas.

José Vasconcelos, entrevistado poco después de conocerse el decreto de expulsión de Filippi, sintetiza bien el sentir de los círculos gubernamentales al respecto:

> La influencia ejercida por este alto personaje de la Iglesia en la enseñanza pública mexicana, que es laica, ha sido o fue, mejor dicho, de las más palpables en el Distrito Federal y en todas aquellas regiones que el apostólico delegado visitó, pues en todas las formas posibles se hacía creer a los niños o a los padres de éstos, que la oficial no era otra cosa que propaganda protestante contra la Iglesia católica, lo cual, siendo una aberración, una burda campaña hecha bajo las naves de los templos [...] surtió el efecto buscado por quienes la hacían: que la inscripción oficial disminuyera o se mantuviera estacionaria, en tanto que aumentaba la particular de principios católicos.[43]

En suma, Obregón probablemente se dio cuenta de que la actividad de Filippi como líder del mundo católico mexicano era contraproducente: no surtía el efecto esperado de inhibir las actividades políticas católicas (al menos, no con el alcance esperado) y, por el contrario, establecía una sólida coordinación de acuerdo con una línea coherente dictada por el Vaticano, lo que estaba resultando en un reforzamiento de la Iglesia, la ampliación de su impacto social y el aumento de su potencial como actor político.

[42] Gabriela Aguirre Cristiani. ¿Una historia..., *op. cit.*, p. 195.

[43] Alfonso Taracena. La verdadera..., *op. cit.*, pp. 105 y 106. Declaraciones a la prensa del 17 de enero de 1923.

CONCLUSIONES

Gracias a la información que emerge de los archivos históricos del Vaticano, podemos hoy esclarecer las condiciones que llevaron al acercamiento primero, y luego al distanciamiento y ruptura, entre el Gobierno de Obregón y la Iglesia católica en México. Para entender esta evolución tenemos que incluir como factor principal la actuación de la Delegación Apostólica en México en la persona de Ernesto Filippi. Este emisario del Papa —un diplomático hábil y prudente— fue protagónico entre 1921 y 1923, estableció relaciones directas con el Gobierno y ayudó a mejorar las condiciones que llevaran a una recuperación y nuevo activismo de la Iglesia en el país. Probablemente Filippi vio en Obregón una especie de Mussolini mexicano: autoritario, ideológicamente ecléctico o amorfo, políticamente pragmático, y dispuesto a negociar con la cúpula eclesiástica para ganar estabilidad y consensos al régimen. Obregón, por su lado, cultivó la ilusión de poder controlar a las fuerzas católicas con una política benevolente y flexible, y gracias a la colaboración activa del delegado papal.

Pero la Iglesia mexicana tenía su propia agenda, continuó su recuperación y expansión, aprovechando el clima excepcionalmente favorable propiciado por la concordia Obregón-Filippi, pero siguiendo su propia dinámica, que tenía fatalmente efectos e implicaciones sociopolíticas. Es precisamente por la fuerza renovada que cobró la Iglesia mexicana en el campo social, laboral y educativo, y por su creciente presencia en el espacio público (con la temida posibilidad de que ingresara francamente en el terreno político), que cundió la desconfianza y la suspicacia entre las fuerzas gubernamentales. La ruptura de 1923 encuentra así una explicación más amplia en este contexto y ayuda a entender los orígenes del conflicto religioso de los años veinte. Ocurrió justo en un momento de incertidumbre y dificultades para el Gobierno emanado de la Revolución Constitucionalista y dominado por los sonorenses, marcado entre 1922 y 1923 por la eliminación violenta de Pancho Villa, la formación de grupos políticos opositores como el Partido Fascista Mexicano y el estallido de la gran rebelión militar "delahuertista" en diciembre de 1923.

Sin duda los factores y elementos aquí expuestos requerirán de una ampliación e integración con investigaciones ulteriores y la exploración detallada de hechos y sucesos desde diversos ángulos visuales. El camino está abierto para proseguir en el estudio de este tema.

LA DISPUTA POR LA ORGANIZACIÓN OBRERA: LA CREACIÓN DE LA CONFEDERACIÓN NACIONAL CATÓLICA DEL TRABAJO (CNCT) FRENTE A LA CONFEDERACIÓN REGIONAL OBRERA MEXICANA (CROM) Y LA CONFEDERACIÓN GENERAL DE TRABAJADORES (CGT)

María Gabriela Aguirre Cristiani
UAM-Xochimilco

En los meses de febrero y marzo de 1921 el periódico *El Universal*[1] dio a conocer un programa de cuatro conferencias públicas organizadas por los "socialistas", a las que acudieron también los "católicos" con el fin de llevar a cabo un debate sobre la postura de uno y otro grupo respecto a la forma en que la clase obrera debería organizarse y actuar para mejorar su condición de vida.

Estas controversias —como así les llamaron— se llevaron a cabo en el Teatro Ideal de la Ciudad de México y en ellas participaron miembros representativos de ambos sectores, entre quienes destacaron, por el lado socialista, Luis N. Morones, y, por el lado católico, el jesuita Alfredo Méndez Medina.

De acuerdo con la reseña del mencionado diario, los participantes de la postura católica recordaron que la injerencia de la Iglesia en el terreno sindical no era nueva, y que era importante reafirmar el derecho de esta institución a intervenir en la organización social de la clase obrera. Ante el desequilibrio social existente, se expuso, la Iglesia respondía procurando reunir a la dispersa familia obrera para obtener la reivindicación de sus derechos por la vía pacífica sin participar en la política. "El espíritu del sindicato cristiano era ante todo de amor y de justicia." A su vez, se hizo hincapié en que los sindicatos católicos se fundaban en el respeto a la propiedad privada, dirigidos por obreros que buscaban su mejoramiento estando a favor de la repartición de utilidades

[1] *El Universal*, México, 14, 21, y 28 de febrero y 7 de marzo de 1921. También puede consultarse *Revista Eclesiástica*, México, año III, núm. 4, tomo I, abril de 1921, pp. 309 y 310.

en vez de la socialización de la industria y la agricultura, que, según la Iglesia, perseguía el socialismo marxista.[2]

La contraparte expuso que la retórica católica sonaba convincente pero fuera de toda realidad. Lo que la Iglesia de hecho proponía —según los socialistas— eran una especie de cofradías y no sindicatos de resistencia. Se llegó a la conclusión de que el interés de crear sindicatos católicos no era otro más que el de dividir al movimiento obrero con el fin de que la Iglesia siguiese perdurando, pues de lo contrario "su muerte sería inminente". El ideal del sistema revolucionario propuesto por este segundo grupo era provocar la rápida liberación de los obreros a través de medidas más eficaces como la huelga, el sabotaje y el boicot.[3]

Estas discusiones públicas sobre cuestiones obreras fueron un reflejo de la rivalidad que se estaba dando entre dos alternativas que defendían su derecho a liderar la organización obrera y que traspasaba el ámbito meramente social, extendiéndose a un escenario más amplio que implicaba la conocida confrontación Estado-Iglesia.

Mientras que algunos de los llamados socialistas sostenían la acción directa y más tarde la acción múltiple como método de lucha, los católicos abogaban por la acción social católica impulsada por el Papa León XIII a través de su encíclica *Rerum novarum* promulgada en 1891. Es decir, unos y otros diferían en la estrategia de combate, en los objetivos y en la función que el sindicato debía tener.

La realidad era que, para entonces, el movimiento obrero se caracterizaba por ser una amalgama dispersa de trabajadores de diferentes y variados oficios con ideologías múltiples que iban desde el mutualismo, el anarquismo, el socialismo y el reformismo, entre otras corrientes.[4]

[2] *Ídem.*

[3] "La última controversia entre líderes católicos y radicalistas". *El Universal.* México, 7 de marzo de 1921, p. 9.

[4] Al respecto es importante destacar que la bibliografía sobre el movimiento obrero durante la Revolución Mexicana es variada y abundante. En este trabajo tomé como fuentes principales los estudios de los siguientes autores: Luis Ariza. *Historia del movimiento obrero mexicano.* 2ª edición. México: Ediciones Casa del Obrero Mundial, 1975; Barry Carr. *El movimiento obrero y la política en México 1910-1929.* México: Era, 1981; Marjorie Ruth Clark. *La organización obrera en México.* México: Era, 1979; Pablo González Casanova. *La clase obrera en la historia de México. En el primer gobierno constitucional (1917-1920).* México: Siglo XXI/Instituto de Investigaciones Sociales/UNAM, 1980; Ramón Eduardo Ruiz. *La Revolución Mexicana y el movimiento obrero 1911-1923.* México: Era, 1978; Jaime Tamayo. *La clase obrera en la historia de México. En el interinato de Adolfo de la Huerta y el gobierno de Álvaro Obregón.* México: Siglo XXI/Instituto de Investigaciones Sociales/UNAM, 1980.

En este contexto fue que se desarrolló una disputa por el control del mismo, la cual estuvo determinada por tres corrientes dominantes: la anarquista que sostenía como principal estrategia de lucha la acción directa, la reformista que sostenía la acción múltiple, y la católica que proponía la acción social católica.

De las tres, la postura reformista se convirtió en la hegemónica por sus vínculos con el grupo en el poder, lo que le dio la fuerza necesaria para intentar neutralizar a las dos restantes. Sin embargo, la creación de la Confederación General de Trabajadores (CGT) en 1921 y de la Confederación Nacional Católica del Trabajo (CNCT) un año después, incidió, con alcances distintos, en la historia del movimiento obrero en México.

La acción directa...

El 22 de septiembre de 1912 se fundó la Casa del Obrero Mundial (COM) en la Ciudad de México. Desde sus inicios este espacio tuvo un fuerte perfil anarquista ya que contó con una activa participación de radicales españoles como Eloy Armenta y Pedro Junco, así como de los mexicanos Jacinto Huitrón, Severiano Serna, Rafael Quintero, Rosendo Salazar y Pioquinto Roldán, entre otros.[5] También tuvo una importante influencia el anarquista colombiano Juan Francisco Moncaleano, quien fue deportado antes de que ésta fuese creada.[6]

Básicamente las ideas que desde la Casa del Obrero se difundieron, estuvieron enfocadas en procurar la desaparición del sistema capitalista a través de la huelga general y el sabotaje;[7] se alentó la creación de sindicatos y el ejercicio de la *acción directa*, es decir el enfrentamiento abierto (toma de calles, mítines, manifestaciones, sabotaje y boicot). En su primer año de existencia la COM participó en más de 70 huelgas.[8]

[5] Todos ellos adheridos a las ideas de la escuela racionalista que había fundado Francisco Ferrer Guardia en Barcelona. Véase Víctor Alba. (1960). *Las ideas sociales contemporáneas en México*. México: FCE, p. 174.

[6] Véase Luis Araiza. (1975). *Historia del movimiento obrero mexicano*, tomo III. México: Ediciones Casa del Obrero Mundial, p. 16.

[7] Ramón Eduardo Ruiz. (1978). *La Revolución Mexicana y el movimiento obrero 1911-1923*. México: Era, p. 47.

[8] Anna Ribera Carbó. (2010). "Campesinos y obreros en la Revolución Mexicana entre la tradición y los afanes modernizadores". En: Ignacio Marván Laborde (coord.), *La Revolución Mexicana, 1908-1932*. México: FCE, p. 25.

La primera manifestación por el Día del Trabajo en la capital fue resultado de la convocatoria que hizo la Casa del Obrero. Las organizaciones obreras de resistencia invitaron a las sociedades mutualistas a la "primera celebración en México del Día del Trabajo, jornada mundial por las ocho horas". Fue ese día cuando los miembro de la Casa —de acuerdo con Luis Ariza— decidieron agregar a su nombre la palabra "Mundial", en "homenaje al principio de solidaridad internacional de los trabajadores y en homenaje también al sacrificio de los mártires de Chicago".[9]

Para los obreros, el anarquismo ofrecía educación y organización para llegar en un futuro a una emancipación universal. A su vez, el sindicalismo promovía soluciones inmediatas a problemas concretos con sus demandas por la jornada de ocho horas, el descanso semanal y el salario mínimo.

Así las cosas, el 1º de mayo de 1914 la Casa del Obrero intentó crear una estructura más centralizada con estatutos formales para los sindicatos de la capital. Fue la Federación de Sindicatos Obreros del Distrito Federal la más representativa de su función. En su declaración de principios se establecía la lucha de clases como método de organización proletaria con la finalidad de socializar el suelo, el subsuelo, las aguas, los inmuebles, la maquinaria, etc.; la *acción directa* y las armas del sindicalismo revolucionario, es decir boicot, sabotaje, huelga parcial y huelga general revolucionaria; la inscripción en su seno de todos los obreros sin distinción de religión, creencias políticas o nacionalidad y la implantación de la escuela racionalista.[10]

El triunfo del constitucionalismo y la consecuente huida de Victoriano Huerta del país a mediados de 1914 modificó el rumbo de esta organización obrera. La Casa del Obrero Mundial, hasta ese momento neutral hacia los intereses de las facciones revolucionarias, recibió a instancias de Álvaro Obregón, el Convento de Santa Brígida, una escuela vecina y las máquinas impresoras del periódico clerical *La Tribuna*.[11] Ante la contundente división que se dio entre los revolucionarios, la Casa del Obrero optó por unirse a la facción constitucionalista encabezada por Venustiano Carranza, pese a que varios de sus miembros mostraron su oposición.

El 17 de febrero de 1915 se firmó el "Pacto celebrado entre la Revolución constitucionalista y la Casa del Obrero". Establecía que a cambio de apoyo militar, los trabajadores obtendrían leyes que mejorarían sus condicio-

[9] Luis Araiza, *op. cit.* pp. 38 y 39, citado por Anna Ribera Carbó, *Ibid.*, p. 26.
[10] *Ibid.*, p. 28.
[11] Carr, *op. cit.*, p. 61.

nes laborales, la atención a sus reclamos en los conflictos con los patrones y la posibilidad de hacer propaganda activa entre los obreros de la República, así como establecer centros y comités revolucionarios que velaran por la organización de las agrupaciones obreras y por su colaboración a favor del constitucionalismo.[12]

Independientemente del apoyo real que los obreros de COM brindaron a la facción liderada por Carranza, fue un hecho que su participación generó inconformidad en algunos grupos de obreros por sentir que se traicionó el carácter apolítico de la organización. En poco tiempo se dejó ver que no estaban tan equivocados, ya que el aparente interés del constitucionalismo por resolver el problema obrero dejó de ser prioridad, convirtiéndose esta organización obrera y sus seguidores en un obstáculo para el gobierno del "primer jefe".

Paradójicamente fue en esta época, 1916-1917, cuando el constituyente de Querétaro se reunió logrando promulgar la ley laboral más avanzada que hasta entonces se había visto. Recordando brevemente su contenido, consignaba, entre otras iniciativas: la jornada máxima de trabajo, el salario mínimo, un día de descanso obligatorio, la indemnización por accidente de trabajo, el derecho de huelga, la reglamentación del trabajo de mujeres y niños, el derecho de asociación y el establecimiento de juntas de conciliación y arbitraje.[13]

Esta ley laboral obedeció, en gran medida, al impulso social que la propia Revolución propició y que aterrizó en la promulgación de las demandas obreras arriba citadas. Sin embargo, también desempeñó un papel importante el sector católico, que luchó por hacer efectiva la encíclica *Rerum novarum* mediante el fomento del sindicalismo católico.[14]

Sin embargo, el nuevo artículo constitucional no cambió en mucho la difícil situación del obrero. Ello provocó que varios de sus líderes repensaran la estrategia de acción que se debería adoptar.

En este proceso de reflexión emergió la personalidad de Luis Napoleón Morones, líder de los electricistas, quien hizo una crítica a los procedimientos "rígidos y estrechos" que habían caracterizado el proceder de los sindicatos, haciendo hincapié en que dicha estrategia sindical no había logrado ningún

[12] Ribera Carbó, *op. cit.*, p. 48.
[13] Véase Berta Ulloa. (1983). *Historia de la Revolución Mexicana 1914-1917. La Constitución de 1917*. México: El Colegio de México, pp. 333-339.
[14] Véase María Gabriela Aguirre Cristiani. (2008). *¿Una historia compartida? Catolicismo social y Revolución Mexicana 1913-1924*. México: IMDOSOC/IIAM/UAM.

beneficio práctico.[15] De esta manera, la *acción directa* empezó a ser fuertemente cuestionada.

Hacia la acción múltiple...

No se puede entender el cambio de estrategia en la lucha obrera sin tomar en cuenta al mencionado líder sindical Luis N. Morones, quien fue uno de sus promotores. Se trató de un hombre pragmático que buscó establecer vínculos con el grupo en el poder para lograr —según su visión— mejores alcances en el nivel de vida de los obreros.[16]

En efecto, su primer paso fue crear una central obrera a nivel nacional con la intención de unificar al movimiento obrero mexicano. En ese contexto tuvo lugar un primer congreso en el puerto de Veracruz en el año de 1916. Ahí se nombró un comité de amplia representación, encabezado por Herón Proal, cuya tarea específica consistió en promover la Organización Nacional de los Obreros Mexicanos. Este comité organizó al año siguiente un segundo congreso de carácter preparatorio que tuvo lugar en el puerto de Tampico y al cual asistió como figura destacada el citado Luis N. Morones. Los trabajos y acuerdos de este segundo congreso condujeron a la realización de un tercer congreso que tuvo lugar en la ciudad de Saltillo, Coahuila, y en el cual finalmente se acordó la conformación de la Confederación Regional Obrera Mexicana (CROM).

El primero de mayo de 1918 se desarrolló este tercer congreso obrero, el cual contó con una asistencia ampliamente representativa de la clase obrera mexicana;[17] la excepción más significativa fue la Federación de Sindicatos del Distrito Federal, organización que se negó a mandar sus delegados considerando que éste era un intento por parte de Carranza de controlar al movimiento obrero del país.[18]

[15] *Ibid.*, p. 87.

[16] Luis N. Morones nació en Tlalpan, Distrito Federal, en 1890. Muy joven fue tipógrafo y telefonista empleado de la Compañía Telefónica Mexicana. Fue miembro de la Casa del Obrero Mundial en 1912. Dirigió los tres congresos nacionales obreros en 1916, 1917 y 1918, en los cuales representó la posición reformista del sindicalismo obrero. Fundó el Partido Laborista Mexicano, gracias a lo cual fue secretario de Industria, Comercio y Trabajo en el gobierno de Plutarco Elías Calles. Tras el asesinato de Obregón, ya como presidente electo, el 17 de julio de 1928, fue acusado de ser sospechoso de tal atentado, por lo que fue obligado a renunciar a su cargo y más tarde irse al exilio.

[17] A su constitución concurrieron 115 delegados, representando a un total de 113 organizaciones y alrededor de 7,000 obreros de 18 estados pertenecientes tanto al artesanado urbano como al proletariado industrial, así como a trabajadores agrícolas. Véase Tamayo, *op. cit.*, p. 51.

[18] Clark, *op. cit.*, p. 55.

La decisión más importante que tomó el congreso obrero fue —como ya se dijo— el establecimiento de una organización obrera nacional: la Confederación Regional Obrera Mexicana (CROM), cuya declaración de principios pareció indicar que la corriente anarcosindicalista seguiría siendo la dominante.[19] Sin embargo, la acción directa empezó a ser sustituida por la llamada *acción múltiple*, lo que significó abandonar la línea apolítica y encauzar la lucha no sólo al aspecto económico sino también al político, con el objeto de generar alianzas con caudillos y grupos de poder. Con esta nueva estrategia reformista se constituyó el Grupo Acción en 1919, que actuó por encima de la estructura de la CROM con el objeto de asegurar su control y, a través de él, utilizarlo como instrumento para incidir en la política nacional.[20]

Por otra parte, las noticias sobre la Revolución Rusa de 1917 no pasaron inadvertidas para un importante sector laboral mexicano, provocando expectativas entre los defensores de la *acción directa* de que ésta era la estrategia correcta. Para los anarquistas mexicanos la Revolución Rusa "fue un magnífico ejemplo de *acción directa* llevado a cabo por una minoría activa con las conocidas consignas anarquistas y libertarias de antimilitarismo, libertad individual y destrucción del Estado".[21] Se concibió a la Revolución bolchevique —de acuerdo con Luis Araiza— como un movimiento de masas del pueblo y en beneficio del pueblo y se creyó que aquel acontecimiento representaba la verdadera revolución social.[22]

Este ambiente propició que varios mexicanos radicales, entusiasmados por los alcances del bolchevismo e influenciados por algunos extranjeros radicados en México, promovieran la creación de un partido comunista que representase los intereses de la clase obrera. El 28 de noviembre de 1919 surgió el Partido Comunista Mexicano.

Entre 1919 y 1922 el Partido Comunista tuvo una vida inestable en donde el trabajo partidista se dificultó por su base extremadamente heterogénea. La situación se complicó más cuando un grupo de sus militantes defensores del anarcosindicalismo decidieron crear la Confederación General de Tra-

[19] Ésta decía lo siguiente: "La clase explotada de la que constituye la mayoría la obrera manual, tiene derecho a establecer una lucha de clases a efecto de conseguir un mejoramiento económico y moral en sus condiciones, y finalmente, su completa manumisión respecto de la tiranía capitalista". Véase Tamayo, *op. cit.*, p. 52.

[20] Entre los miembros que constituyeron este grupo estuvieron: Luis Morones, Ezequiel Salcedo, Celestino Gasca, Juan Rico, Ricardo Treviño, J. Marcos Tristán, Eduardo Moneda, Samuel O. Yúdico, etc. Véase Clark, *op. cit.*, p. 57.

[21] Barry Carr. (1996). *La izquierda mexicana a través del siglo XX*. México: Era, p. 34.

[22] Araiza, *op. cit.*, p. 78.

bajadores (CGT) en febrero de 1921. Con esta nueva asociación se pretendió constituir un bloque obrero, opuesto a la CROM, que defendiese los principios de la *acción directa.*

Por su parte la Iglesia, no ajena a la situación del obrero y con un proyecto social en funciones, se sintió con el deber de seguir ofreciendo lo que en su opinión debía ser la solución al problema. De esta manera, ante la existencia de dos opciones como métodos de lucha obrera, la *acción múltiple* (CROM) y la *acción directa* (CGT), resurgió la *acción social católica.* Esta última, al igual que las otras dos fuerzas, no tardaría mucho en constituir su propia agrupación: la Confederación Nacional Católica del Trabajo (CNCT).

La acción social católica...

La Iglesia católica en Guadalajara llevó la delantera en el campo sindical. Emprendió trabajos de acción social en los que se privilegió la formación de asociaciones obreras católicas, consideradas indispensables para contrarrestar la fuerza de los sindicatos "rojos" que, a su juicio, estaban contaminando al movimiento obrero en general.

A mediados de 1921 la Junta Diocesana de Acción Social, creada por el arzobispo de Guadalajara, Francisco Orozco y Jiménez, aprobó la iniciativa de la Unión de Sindicatos Obreros Católicos de esa entidad, de realizar un congreso nacional obrero con el objeto de que los trabajadores católicos de la República salieran de ese estado de "aislamiento y dispersión en que se encontraban".[23] Para tal fin dicha Junta se convirtió en el comité organizador del futuro congreso por lo que convocó a todos los sacerdotes de la República a que se uniesen a la causa, promoviendo entre los obreros de sus respectivas parroquias su representación en dicho evento.[24]

Durante la semana del 23 al 30 de abril de 1922 tuvo lugar lo que a juicio de los presentes fue Convención Obrera, Asamblea Constituyente de la nueva Confederación y Semana Social Obrera. Es decir, en este lapso no sólo se reunieron los principales representantes de los trabajadores católicos para tomar acuerdos prácticos y teóricos sobre las acciones a seguir, sino que además, se aprovechó para crear una organización que los representase a nivel nacional, a la vez que se analizó y se reflexionó sobre el problema social con su consecuente solución ofrecida por la Iglesia.

[23] "Circular de la Junta Diocesana de Acción Católico-Social del Arzobispado de Guadalajara para convocar a un Congreso Nacional Obrero". *Primer Congreso Nacional Obrero Católico.* s/e, 1922, p. 5.
[24] *Ídem.*

Desde la primera sesión quedó formalmente constituida la Confederación Nacional Católica del Trabajo (CNCT) cuyos estatutos, organización y principios se fueron elaborando en el transcurso de la semana, en paralelo a la exposición de conferencias programadas sobre la materia, las cuales fueron impartidas por conocidos católicos sociales. Entre ellas destacaron las de los jesuitas Alfredo Méndez Medina[25] y Arnulfo Castro.[26]

De acuerdo con sus estatutos, la Confederación Nacional Católica del Trabajo se concibió como una federación de grupos de trabajadores católicos de toda la República, conservando cada uno su autonomía interior y su libertad para constituir otras federaciones, siempre y cuando estuvieran unidas entre sí bajo la dirección del Comité Nacional.[27] De tal modo que se decidió que todos los grupos confederados tuviesen el carácter de sindicatos o uniones profesionales entendiéndose por éstos a toda agrupación *profesional* que basándose en la caridad y la justicia procurase crear entre sus socios toda clase de apoyos y vínculos intelectuales, morales y económicos necesarios para obtener el bienestar del trabajador y la paz pública.[28] En este punto se

[25] Alfredo Méndez Medina nació en Villanueva, Zacatecas, el 29 de enero de 1877; entró al noviciado de los jesuitas en San Simón Michoacán el 20 de abril de 1899; estudió teología y filosofía en Oña, España, y se especializó en Lovaina, Bélgica. En 1914 volvió a México para ser profesor del Colegio Mascarones. En 1915 estuvo en El Salvador, Centroamérica y regresó a México en 1921, año en el que fue nombrado director del Secretariado Social Mexicano por el entonces arzobispo de México, José Mora y del Río. Fue de los pioneros en trabajar las actividades sociales en México, en especial el sindicalismo católico. Murió el 20 de noviembre de 1968. Véase José Gutiérrez Casillas. (1972). *Jesuitas en México durante el siglo XX*. México: Porrúa, pp. 365 y 366.

[26] Arnulfo Castro nació en Tecamachalco, Puebla, el 17 de octubre de 1878 y murió el 23 de julio de 1927 en Guadalajara, Jalisco. Su trayectoria social se ubica en el campo sindical, ámbito al que le dio un enorme impulso desde Guadalajara, donde vivió desde 1920. Su formación la realizó en México y en el extranjero, principalmente en España, Inglaterra y Francia. Participó activamente en el boletín mensual *Restauración Social*, órgano de los Operarios Guadalupanos, así como en la revista *Archivo Social* (1921-1925). Fue uno de los promotores de la creación de la Confederación Nacional Católica del Trabajo (CNCT), de cuyas filas saldrían jefes y soldados cristeros (*Ídem*).

[27] "Conclusiones aprobadas en el 1er Congreso Nacional Obrero celebrado en Guadalajara del 23 al 30 de abril de 1922". *Primer Congreso Nacional Obrero Católico*. s/e, 1922, pp. 49-64.

[28] Pongo en cursivas la palabra profesional para enfatizar la importancia que este término tuvo en la definición del sindicalismo católico. Con el fin de evitar interpretaciones erróneas sobre estos conceptos, el presbítero José Toral Moreno elaboró el *Manual del propagandista de la CNCT* en donde aclaró que el sindicato o unión profesional —ambos sinónimos— era un grupo de personas que ejercían la misma profesión o distintas profesiones y que se unían para estudiar, fomentar y defender los intereses individuales y colectivos de esa o esas profesiones. Por lo cual los sindicatos se podían dividir en "uniprofesionales" e "interprofesionales", y tanto unos como otros podían ser sindicatos patronales, sindicatos obreros o sindicatos mixtos. En cuanto a la opción de utilizar el término sindicato o unión profesional, Toral Moreno manifestó su inclinación por el uso del primero por considerarlo breve, con mayor fuerza y más concreto, agregando que sólo en los casos en los que la palabra "sindicato"

analizó la conveniencia de usar el término "trabajador" para que quedasen incluidos los campesinos, los empleados y demás hombres de trabajo que perteneciesen a la clase media (comerciantes y pequeños empresarios) que tuviesen características "más de trabajadores que de capitalistas", pero que no correspondiesen al nombre genérico de obreros.[29]

En cuanto a su constitución, se insistió en que se respetase la división eclesiástica y en función de ello se formasen "confederaciones diocesanas" con sus respectivos comités, con el fin de que fuesen centros de unificación e impulso para todos los sindicatos de cada diócesis. Estas confederaciones, sin perder su autonomía, dependerían del Comité Nacional.

Respecto a los acuerdos doctrinales, se establecieron, entre otros, los siguientes:

- Que las agrupaciones obreras debían seguir una conducta ajustada a la doctrina social católica debiendo respetar la religión, la patria, la propiedad, la familia y la unión de clases.
- Que las directivas estuviesen formadas por socios que se distinguiesen por su moralidad y honradez.
- Que se admitiese la asesoría de la autoridad eclesiástica en toda asociación obrera.
- Que los sindicatos católicos se estructurasen sobre una base profesional ajenos a todo interés político.[30]

En el transcurso de los años 1922-1924 se desarrolló una intensa actividad eclesiástica en el campo sindical, misma que se tradujo en la realización de semanas y jornadas sociales,[31] así como en congresos obreros diocesanos

tuviese una connotación de descrédito por parte de los obreros aconsejaba el empleo del término "unión profesional". Véase "Terminología sindical". *Archivo Social.* 1922, vol. III, pp. 1-8. Es interesante observar que a pesar de que dos de los principales impulsores del sindicalismo católico como lo fueron José Toral Moreno y Alfredo Méndez Medina defendieron el uso del término sindicato, en la literatura católica domina la aplicación del concepto "unión profesional". Tal vez ello se deba al prejuicio que existía entre los católicos de asociar la palabra sindicato con revolución o lucha de clases.

[29] "Primer Informe Semestral". *Archivo Social.* 1922, vol. II, p. 4.

[30] "Conclusiones aprobadas en el 1er Congreso Nacional Obrero celebrado en Guadalajara del 23 al 30 de abril de 1922". *Primer Congreso Nacional Obrero Católico.* s/e, 1922, pp. 49-64.

[31] Se llamaba semana social a las reuniones que duraban aproximadamente una semana, aunque no fuesen los siete días completos. Para que se facilitase la asistencia de los sacerdotes directores, las semanas sociales comenzaban el lunes en la tarde o el martes en la mañana para terminar el jueves o

con el fin de establecer de manera definitiva las confederaciones diocesanas, las cuales se unirían a la Confederación Nacional. Estos trabajos de propaganda de *acción social* fueron realizados tanto por miembros del Comité Nacional, como por el propio Méndez Medina en su calidad de director del Secretariado Social. Por ambas partes se promovió la organización obrera tanto del campo como de la ciudad, logrando resultados aparentemente positivos para la confederación.[32]

El 19 de marzo fue considerada, a su vez, una fecha de gran significado para el movimiento obrero católico por ser considerado "día del obrero", en clara coincidencia con el festejo religioso del "patriarca San José" y en contraposición al 1° de mayo, día del "obrero socialista".

A dos años de su constitución, en 1924 la CNCT informaba que tenía 219 agrupaciones con un total de 21 mil 500 obreros, unidos en ocho confederaciones diocesanas. De estas agrupaciones 92 eran sindicatos interprofesionales, 27 sindicatos agrícolas, ocho sindicatos de empleados, cinco de obreros de fábricas de hilados y tejidos, y otros más de mineros, ferrocarrileros, mecánicos, albañiles, telefonistas, tabaqueros y choferes. Además estaban confederadas 14 agrupaciones de mujeres, entre ellas dos uniones de empleadas y la "Unión Femenina del Magisterio".[33]

Guiándonos por las cifras que ofrece Jaime Tamayo,[34] la Confederación Regional Obrera de México (CROM) fue la central de mayor importancia tanto por el número de afiliados que logró captar (en 1923 contaba con 800 mil miembros), como por las relaciones tan estrechas que mantuvo con el régimen obregonista. Dentro de sus agremiados contó con la Federación de Sindicatos Obreros del Distrito Federal y con la Unión Minera Mexicana, que le dieron un importante respaldo. Sin embargo, un considerable contingente de afiliados —40% según esta fuente— lo formaban campesinos y peones.

viernes en la noche. Por jornada social se comprendía a las reuniones que duraban un día completo, abarcando a veces parte del día anterior y del siguiente. Véase *Archivo Social*, año II, 15 de noviembre de 1923, núm. 59, p. 1.

[32] Ramona Pérez nos ofrece un estudio de caso sobre la Vicaría de Valparaíso en Zacatecas, lugar donde el catolicismo social tuvo importantes frutos gracias a la activa participación del cura José Adolfo Arroyo. A partir de su arribo, explica la autora, el sindicalismo católico emergió llegándose a formar el "Sindicato Interprofesional León XIII", el cual se afilió a la CNCT. Investigaciones de esta naturaleza, confirman la importante injerencia de la Iglesia en el movimiento obrero apoyada, ciertamente, en la estructura parroquial. Véase Ramona I. Pérez Bertruy. (2005). "De feligreses a insurrectos. Génesis de la rebelión cristera en la Vicaría de Valparaíso, Zacatecas". *Formas de descontento y movimientos sociales, siglos XIX y XX*. México: UAM-Azcapotzalco, pp. 384-387.

[33] "Tercer informe semestral", *loc. cit.*

[34] Tamayo, *op. cit.*, pp. 62-69, 127-132 y 185-194.

Es importante destacar que los cromistas no pudieron integrar a importantes sectores obreros industriales, como lo fue la Confederación de Sociedades Ferrocarrileras, cuyos trabajadores mantuvieron su autonomía; tampoco pudieron hacerlo con los trabajadores petroleros.

A pesar de que esta central no logró constituirse en una organización que agrupara a la mayoría del proletariado industrial sino más bien al artesanal, no por ello dejó de ser la central mayoritaria del país y la que por su capacidad de movilización y negociación constituyó de 1920 a 1924 la organización hegemónica.

En segundo plano se encontraba la ya mencionada Confederación General de Trabajadores, que para 1923 contaba con 60 mil afiliados. El contingente más importante y numeroso de esta organización lo constituyeron los obreros textiles. En el interior del país la CGT se expandió en Zacatecas, Sinaloa, Jalisco, Nayarit y Tampico; aunque su mayor injerencia la tuvo en el Valle de México.

La importancia y el peso de esta organización no puede medirse sólo por el número de agremiados sino por su capacidad de respuesta y combatividad. Aun cuando la CGT se encontró muy alejada de la CROM, la actitud colaboracionista y negociadora de los cromistas frente a la intransigencia y combatividad de los cegetistas le dieron un destacado lugar a esta central "roja" en la obtención de nuevas conquistas para la clase obrera.

Por su parte, la organización obrera católica llegó a constituirse —como ya hemos dicho— en la región del Bajío y en general en el centro-occidente de México en una fuerza importante capaz de competir con la CROM; no obstante, su presencia no fue muy prolongada. A ella acudieron numerosos obreros artesanales y algunos obreros industriales, así como campesinos y otros sectores que nada tenían que ver con la clase obrera. A diferencia de la CROM y de la CGT, la CNCT se preocupó por aglutinar, además del sector campesino, a otro sector estratégico para su crecimiento: a las clases medias. Se dirigió sobre dicho sector, concretamente hacia tres grupos para fomentar la sindicalización católica: empleados, profesores y ferrocarrileros.[15] A éstos también se agregó el grupo de los profesionales, entre ellos ingenieros y arquitectos, de

[15] Aunque el gremio de los ferrocarrileros se ubica más bien en el sector obrero, Méndez Medina lo menciona dentro del grupo de las clases medias. Secretariado Social Mexicano; carpeta Correspondencia II; 1922-1924; carta de Méndez Medina a Maximino Reyes, presidente de la CNCT, 2 de junio de 1924.

quienes, se dijo, también se podían formar "uniones paralelas de empresarios y obreros".[36]

En abril de 1924 debió haberse celebrado la Asamblea General de la CNCT que, de acuerdo con los estatutos, tendría como finalidad integrar un nuevo Comité Nacional con nueva sede y analizar los avances de la Confederación, así como establecer nuevos acuerdos para su mejor operatividad. Los acontecimientos políticos del país[37] impidieron su realización, razón por la cual dicha Asamblea se pospuso para el año de 1925. Por acuerdo tomado en sesión celebrada el 5 de marzo de ese año, el Comité puso a la consideración del Episcopado y de las organizaciones obreras su decisión de seguir trabajando hasta que las circunstancias permitiesen el cambio de integrantes.[38] Pese a los obstáculos que el sindicalismo católico experimentó, su expansión no se detuvo, por lo menos hasta el final del gobierno de Obregón, quien a pesar de favorecer la línea del sindicalismo reformista representada en la CROM, no logró evitar la creación de la organización del movimiento obrero católico.

El desarrollo del movimiento obrero católico en estos años evidenció que la Iglesia aún era capaz de ofrecer una alternativa de nación y enfrentarse a un Estado que todavía estaba lejos de cumplir a plenitud las demandas sociales de la Revolución. La disputa por la organización obrera fue, en cierta medida, una radiografía de la rivalidad Estado-Iglesia en el periodo revolucionario.

El 1 de junio de 1925 el Colegio de Obispos y Arzobispos eligió a Miguel Darío Miranda, del clero secular, para sustituir a Méndez Medina como director del Secretariado Social. Este cambio significó un giro en la orientación de la política obrera por parte del clero que a mediano plazo se tradujo en un debilitamiento del sindicalismo católico, pero no en su extinción. El contexto político también influyó: la llegada de Plutarco Elías Calles a la presidencia y la fuerza ascendente del líder sindical Morones fueron un obstáculo para el crecimiento del sindicalismo confesional. Ello no necesariamente significó la claudicación de la disputa por el control del movimiento obrero organizado, ni por parte de la Iglesia y mucho menos por parte del Estado...

[36] *Idem.*

[37] Todo hace pensar que el estallido de la rebelión delahuertista fue la circunstancia que afectó la realización de la Asamblea General. Esta rebelión se inició a principios de diciembre de 1923.

[38] Archivo Histórico de la Arquidiócesis de México; Sacerdotes difuntos; Luis Ma. Martínez; comunicación general 1924; gaveta 167; "Circular núm. 19 del Comité Central de la CNCT", 9 de marzo de 1924.

EL CONTROL DE LA EDUCACIÓN, UN CONFLICTO CONSTANTE ENTRE LA IGLESIA Y EL ESTADO MEXICANO (1959-1976)

Laura Alarcón Menchaca
El Colegio de Jalisco

El control de la educación ha sido uno de los elementos de mayor conflicto entre la Iglesia católica y el Estado mexicano a través de la historia de México. Con este texto se pretende explicar los elementos más sobresalientes de las tensiones entre ambas instituciones por cuestión del modelo implementado entre 1959 y 1976. Las décadas anteriores a este análisis se caracterizaron por fuertes enfrentamientos ocasionados por la promulgación de la Constitución de 1917 y aún más por la implantación de la educación socialista en la cuarta década. Ésta estuvo permeada por el descontento de algunos grupos de la jerarquía eclesiástica y de católicos por los arreglos de 1929. A pesar de que en el gobierno de Manuel Ávila Camacho las diferencias se limaron, no hubo cambios sustanciales en la legislación de la materia educativa.

En este trabajo nos centraremos en la educación básica vista a la luz de los conflictos que generó el modelo educativo del Estado en grupos de laicos católicos, quienes buscaban defender el derecho de los padres a elegir la educación de sus hijos. Se resistían a la imposición de textos únicos por parte del Estado y lucharon por tener una educación de acuerdo con lo que ellos consideraban como los valores humanos fundamentales. Dejaremos a un lado el análisis respecto a la educación superior, no por carecer de importancia, sino porque merece un análisis más a fondo que, por cuestión del enfoque del presente texto, no se puede realizar. De hecho, no podemos dejar de mencionar que en las instituciones de educación superior se reflejó una fuerte fractura en las condiciones de México que obligaron a que tanto el Estado como la Iglesia católica repensaran su rumbo.

El Estado mexicano ha buscado de manera constante el control de los imaginarios a través de la educación, lo que no ha logrado plenamente; por su parte la Iglesia católica se ha resistido a perder el dominio con el que contó décadas atrás. En los años sesenta y setenta el Estado y la Iglesia modificaron sus fundamentos y tendencias, lo que generó una considerable apertura para convertirse en el mecanismo para lograr mayor equidad social.

Varias condiciones marcaron este viraje: por un lado, estaban el escenario internacional, el debilitamiento del poder hegemónico del Partido Revolucionario Institucional (PRI), el agotamiento de un modelo económico, pero sobre todo el quiebre político y social que se manifestó a finales de la década de los sesenta; por otro, la Iglesia católica hizo reformas sustanciales en el Concilio Vaticano II, y en América Latina se llevó a cabo la celebración de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano (Celam) en 1968. Con ello, la Iglesia católica adoptó una posición de mayor tolerancia y apertura porque consideraba que también ella debía replantearse su posición ante las injusticias sociales. No obstante, las tensiones siguieron presentes en esos años en México.

Antecedentes

El *modus vivendi* de los años cuarenta permitió una distensión en las relaciones entre ambas instituciones. El Gobierno hacía como si la Iglesia respetaba las leyes y ésta actuaba como si no existieran. Así, México fue construyendo un modelo educativo dual: uno en el discurso y otro en la realidad. No obstante, el Estado implementó mecanismos para ir estableciendo un proyecto homogéneo que poco a poco fue doblegando a la Iglesia, mientras ésta a su vez utilizó a grupos de particulares para influir en su modelo educativo.

El entorno internacional repercutía en las condiciones de la región. América Latina, como una región eminentemente católica, no dejaba de estar en el centro del debate entre ambas instituciones. Los cambios dentro de la Iglesia católica modificaron las condiciones y las relaciones en la región. El papa Juan XXIII anunció un Concilio para 1959 y tres años más tarde se iniciaron las reuniones, lo que dio como resultado el Concilio Vaticano II. A pesar de las discrepancias internas, se logró sacar un documento que incidió en las prácticas religiosas y permitió analizar el mundo desde otra perspectiva. Esta visión trastocó las condiciones de la Iglesia y la Celam fue un actor central, pues impregnó en el continente americano con la opción de una Iglesia capaz de ser el vehículo de ayuda a los pobres, y la educación era el instrumento central para lograr el cambio de paradigmas. A pesar de que ambas institucio-

nes veían la necesidad de adecuarse a los nuevos tiempos, se dieron las condiciones para no generar una paz anhelada, pues ambos grupos se relacionaban entre el enfrentamiento y la conciliación.

Una educación igual para todos: libros de texto gratuitos

El gobierno de Adolfo López Mateos (1958-1964) se inició en momentos difíciles no sólo en la realidad mexicana, sino también en el entorno latinoamericano e internacional. En 1959 había triunfado la Revolución Cubana en manos de Fidel Castro, lo que incidió en las condiciones del continente. El discurso de López Mateos era izquierdista y esto se tradujo en una mayor participación del Gobierno en la economía aunque tenía una política ambivalente, ya que buscaba conciliar los intereses de los trabajadores y de los empresarios. Nombró como secretario de Educación a Jaime Torres Bodet, quien desempeñó el cargo por segunda ocasión no consecutiva y era considerado un hombre de experiencia en la materia. El presidente anunció un plan educativo de 11 años, con el objetivo de planificar las visiones y requerimientos sobre la educación a futuro.

Uno de los elementos centrales de su gobierno fue la creación de los libros de textos gratuitos, que serían únicos y obligatorios. Se buscaba exaltar la conciliación y concordia social, pero más que nada establecer el liderazgo del Estado en la materia, una interpretación homogénea de la historia, así como forjar un espíritu de respeto y responsabilidad a la patria. Se aumentó el presupuesto en educación y se formó, el 12 de febrero de 1959, la Dirección General de la Comisión Nacional de los Libros de Texto Gratuitos (Conaliteg). Dicha comisión formaba parte de la Secretaría de Educación Pública (SEP), presidida por Torres Bodet; Martín Luis Guzmán dirigió la comisión, en la que participaron periodistas tales como José García Valseca, Miguel Ángel Menéndez, Agustín Arroyo, Arturo Arnáiz y Freg, Alberto Barajas, José Gorostiza, Gregorio López y Fuentes y Agustín Yáñez, entre otros. De esta manera se buscaba que la educación fuera homogénea para todos los sectores, preparar a los alumnos en las aulas y permitir el acceso universal a la educación de manera gratuita. El discurso exaltaba el valor de la medida y las consecuencias positivas que conllevaría.[1]

Ante este panorama, la implementación de los libros de texto gratuitos obedecía, según ellos, a la democratización de la educación más allá de

[1] "López Mateos dará libros gratis". *El Occidental*, Guadalajara, 13 de febrero de 1959, pp. 1 y 3.

las desigualdades económicas y sociales. También promovía el nacionalismo mexicano por medio de la instrumentación de textos homogéneos para toda la población.[2] La comisión se encargaría de regular los contenidos que aparecerían en los libros y, a su vez, vigilaría que se apegaran a lo establecido en el artículo 3° constitucional.[3] La razón que argumentaba el Estado para implementar esta medida era económica pues, ante las carencias económicas del país, resultaba necesario poner al alcance de toda la población las herramientas necesarias para su educación. Se suscitaron quejas sobre el aumento de los precios en libros y útiles escolares.[4] El 12 de diciembre de 1960 el presidente anunció la primera distribución de dichos libros.[5]

La oposición a los libros de texto gratuitos tuvo varias vertientes: por cuestión económica, por la dificultad de pensar que México tenía una población homogénea, pero más que nada se dio por parte de sectores ligados a la Iglesia católica, especialmente de la Unión Nacional de Padres de Familia (UNPF), el Partido Acción Nacional (PAN)[6] y algunos sectores empresariales. Consideraban que la obligatoriedad de los textos era una medida autoritaria y que lo que se buscaba era imponer un modelo de educación y, en consecuencia, de nación. A su vez, se sumaba el refrendo al respeto de la excepción en el caso de la educación privada, en pos de privilegiar la utilización de textos alternos al designado como oficial.

Por su parte, los sectores inconformes argumentaban que se violentaba la libertad educativa y se observaba en dicha política la sombra del comunismo: la Iglesia había lanzado una fuerte campaña en contra del comunismo. No debemos olvidar la encíclica *Divini redemptoris* sobre comunismo ateo publicada por Pío XI, en la cual señalaba el peligro que significaba el "comunismo bolchevique y ateo, que pretende derrumbar radicalmente el orden social y socavar los fundamentos mismos de la civilización cristiana".[7] Dentro de este debate participaron algunos grupos ligados al catolicismo que consideraban

[2] Cecilia Graves Lines. (2001). "Política educativa y libros de texto gratuito. Una polémica en torno al control por la educación". *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, 6(12), pp. 209 y 210.

[3] Valentina Torres-Septién. (2011). "Estado contra Iglesia/Iglesia contra Estado. Los libros de texto gratuito: ¿Un caso de autoritarismo gubernamental 1959-1962?". *Historia y Grafía*, núm. 37, p. 58.

[4] "Se ha declarado la guerra total al encarecimiento de libros de texto", *Novedades*, México, 12 de febrero de 1959, p. 1.

[5] *El Informador*, Guadalajara, 12 de diciembre de 1960, p. 1.

[6] "La oposición de ambas organizaciones da testimonio de la publicación periódica del Partido Acción Nacional (PAN)". *La Nación*. De 1959 a 1962 se publicaron varios artículos en este sentido.

[7] Carta Encíclica. *Divini redempotoris* del Sumo Pontífice Pío XI sobre el comunismo ateo. W2.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19370319_divini-redemptoris.html. Consultado el 6 de enero de 2016.

que los libros de texto únicos simbolizaban el intento del gobierno para controlar la educación al estilo de los países comunistas, y se valieron de los argumentos plasmados en dicha encíclica para rechazarlos.

El 21 de junio de 1959, *La Nación* publicó un artículo de Luis Tercero Gallardo que señalaba que el texto gratuito atentaba "contra una de las más caras libertades humanas: la de que los padres de familia puedan dar a sus hijos la educación que, conforme a sus propias convicciones, consideren más adecuada"; criticaba la convocatoria que había lanzado el Gobierno para la elaboración de los libros y cuadernos de trabajo correspondientes al tercero y cuarto año de primaria, ya que los concursantes debían sujetarse a los "guiones técnico-pedagógicos". Censuraba el detalle tan riguroso que debían seguir los concursantes y enfatizaba que

> [...] no podía esperarse otra cosa, sin embargo, de una Comisión de libros de texto integrada, en su mayoría por incondicionales del gobierno, jacobinos a ultranza, sovietófilos fichados, ex caciques provincianos y maestros versados en la enseñanza tendenciosa y falsificada de los mitos históricos y políticos oficiales.[8]

Terminaba diciendo que debían darse a conocer a la opinión pública estas consideraciones. Por supuesto que estas opiniones no abonaban a la concordia, sino que profundizaban las tensiones entre el Estado y parte de la sociedad mexicana.

El 30 de agosto de 1959, *La Nación* difundía una entrevista hecha a tres participantes en un simposio organizado por la directiva de la UNPF: Enrique Ramos, desde el punto de vista jurídico; Francisco Quiroga, desde el derecho natural; y el presbítero Luis G. Hernández. De una u otra manera expresaban su rechazo al control por parte del Estado y exaltaban el derecho de los padres a elegir la educación de sus hijos. El padre Hernández llegó a afirmar:

> Es tan absurdo que haya una educación sin Dios, como es el querer alimentar a una persona dentro de un comedor vacío. Los que así piensan tienen un punto de vista deformado de lo que es la educación, que no es pura instrucción, sino el integrarse dentro de la sociedad en un equilibrio total para la consecución de los fines del hombre. No es posible una educación laica, porque donde no está Dios la educación se dirige a un campo muy restringido: el campo de los intereses materiales.[9]

[8] Luis Tercero Gallardo. (1959). "El texto único sería un atraco totalitario", *La Nación*, año XVIII, XXXVI(923), 21 de junio. México, p. 27.

[9] Graciela Corro. (1959). "El derecho de los padres de familia frente a la intromisión del Estado". *La Nación*, año XVIII, XXXVI(933), 30 de agosto. México, pp. 10 y 11.

Además las críticas se dieron en el sentido de la lentitud en el reparto de los libros y que en tanto los recibían se sugerían lecturas que demostraban el sentido sectario del gobierno, especialmente en las materias de historia y civismo, y que en biología generaban conocimientos fragmentarios. En fin, señala el artículo: "se impone el juicio para valorizar, como primera preocupación de la SEP, no el aprendizaje, sino el afirmamiento de las mentes infantiles en los moldes que esa dependencia del Estado juzgue convenientes para los intereses del mismo Estado".[10]

Las cosas fueron aumentando de tono y cambiando paulatinamente de temática. Si bien en un principio la principal exigencia era que los libros de texto no fueran únicos y obligatorios, ya que se violentaba la libertad educativa por parte de los padres e instituciones, el discurso se transformó en una exigencia en limitar la injerencia del Estado en las libertades sociales, pues ésta se relacionaba con el poder adquirido por el Estado y la preocupante influencia comunista en él. La UNPF publicó una disertación sobre la diferencia entre libertad y tolerancia, donde hacía alusión a ello en cuanto a que los libros de texto gratuito contradecían lo anterior.[11]

La UNPF, la Federación de Escuelas Particulares (FEP), el PAN y sectores ligados al clero mexicano utilizaron a los diarios de mayor circulación para publicar desplegados e inserciones pagadas como el medio de difundir sus posturas y promover el debate.[12] La oposición a los textos se manifestó por parte de varios ciudadanos, quienes enviaron mensajes al presidente López Mateos. Uno de los más significativos fue el de la Barra Mexicana, Colegio de Abogados, cuyos integrantes le escribieron al presidente el 29 de julio de 1960 señalándole su oposición al libro de texto único, uniforme y obligatorio; lo consideraban anticonstitucional porque "dentro de una sociedad pluralista como es la sociedad mexicana, no puede pretenderse, sin lesionar el criterio democrático, una uniformidad en materia cultural".[13] Además, señalaba que lesionaba la integridad de la familia e impedía el acceso a la verdad. Terminaba el comunicado señalando que el Estado mexicano había difundido 10 años atrás la Declaración Universal de los Derechos del Hombre en las escuelas y

[10] "Dictadura en los textos escolares, confusión en el campo magisterial". *La Nación*, año XIX, XXXVII(960), 6 de febrero de 1960. México, pp. 18 y 19.

[11] Véase "Libertad religiosa", *Orientación. Órgano oficial del Centro Estatal de la Unión Nacional de Padres de Familia*, Guadalajara, 8 de enero de 1960, p. 1.

[12] Graves Laine, *op. cit.*, pp. 212 y 213.

[13] Archivo General de la Nación (en adelante AGN). Fondo Adolfo López Mateos (en adelante FALM). Caja 0704, clasificación 545.2/20m sin foliación.

fuera de ellas, la cual señalaba la preferencia de los padres para elegir la educación de los hijos, lo que resultaba contradictorio con los libros mencionados.[14]

Uno de los momentos más álgidos en las tensiones por los libros de texto gratuitos fue a causa de una marcha en Monterrey en 1962, donde un sector heterogéneo de la sociedad salió a las calles al grito de "¡México, sí! ¡Comunismo, no!" y "¡Exigimos la libertad de enseñanza!".[15] Con motivo de las manifestaciones en contra de las políticas educativas del gobernador de Nuevo León, Eduardo Livas Villarreal, se publicaron algunos desplegados en periódicos nacionales tales como: "Entonces. ¿Por qué?" y "El Comunismo en la enseñanza".[16] Nuevo León resultó ser un estado emblemático, ya que los padres de familia protestaron "al saber que sus hijos están siendo objeto de enseñanzas indebidas, y que sus mentes no están aún preparadas para entender lo que torpemente la Dirección de Educación de Estado, manejada al arbitrio del Sr. Prof. Humberto Ramos Lozano y otro grupo de filocomunistas". El conflicto se centró como un problema del estado de Nuevo León, pero los reclamos llegaron a la Presidencia de la República.[17] Algunos lo enmarcaron como un conflicto sucesorio: un regiomontano explica cómo el gobernador Livas utilizó a Nuevo León para promover como sucesor de López Mateos a Manuel Moreno Sánchez, buscando tener garantizado un puesto en la siguiente administración.[18]

Sin embargo, es más convincente señalar que las manifestaciones en contra del gobernador Livas estaban centradas en la oposición a la reforma educativa que quería imponer.[19] Los quejosos insistían en el derecho que tenían los padres para decidir la educación de sus hijos. A sus peticiones, el gobernador respondió: "Yo también comparto, como padre de familia que soy, del derecho natural que corresponde a todos los hombres libres del mundo de inculcar a sus hijos los principios morales, culturales, históricos y religiosos que recibimos a la vez de nuestros padres".[20] El mismo día de la manifesta-

[14] AGN, FALM, Caja 0704, clasificación 545.2/20, sin foliación.
[15] Torres-Septién, *op. cit.*, pp. 65-67.
[16] "Entonces ¿Por qué?". *Novedades*, 1 de febrero de 1962. México, p. 7; y "Comunismo en la enseñanza". *Excélsior*, 2 de febrero de 1962. México, p. 10.
[17] AGN, FALM, Caja 0704, clasificación 545.2/20, sin foliación y sin fecha. Consideramos que es el hecho al que se refiere la nota anterior.
[18] *Idem*. AGN, FALM, Caja 0704, 545.2/20, s/f.
[19] "Manifestaron su malestar a Livas cien mil regiomontanos". *El Occidental*, Guadalajara, 3 de febrero de 1962, pp. 1 y 3.
[20] "Gigantesca protesta en Monterrey". *Novedades*, 3 de febrero de 1962. Monterrey, pp. 1 y 10.

ción la UNPF publicó un desplegado denunciando la infiltración comunista en las escuelas de Nuevo León:

> [...] debido a la atrabiliaria y totalitaria política educativa del gobierno local [...] y denunció que el gobierno de Nuevo León acaba de implantar por la fuerza, dentro de todas las escuelas de Monterrey, un nuevo programa de primaria que no sólo ha sembrado verdadera anarquía [...] sino que, además mediante sus pestilentes áreas de conocimiento, tiende a orientar a los educandos en la ideología marxista de sus autores [...] La denuncia abarca también el hecho de que se obligue a los maestros a suspender las clases vespertinas para recibir adoctrinamiento conforme a tal sistema de enseñanza. Y concluye la UNPF que semejantes atropellos a los derechos de los padres de familia de Monterrey han provocado su justa indignación [...][21]

La idea del anticomunismo rondaba en el aire; varios sectores de la clase media y alta, así como los grupos católicos consideraban al comunismo como el principal enemigo de la nación mexicana. Se hablaba constantemente de la infiltración de comunistas en puestos importantes en el Gobierno, sobre todo en educación. En Monterrey se temía que se presentara un enfrentamiento entre grupos a favor y en contra de las reformas.[22]

El secretario Torres Bodet señaló, respecto a la marcha de Monterrey, que rechazaba

> [...] las acusaciones hechas contra los libros de texto gratuitos, y contra los nuevos programas de estudio. Nada se aparta, ni en unos ni en otros, de los principios y de los ideales de la democracia mexicana. Basta leerlos para darse cuenta de ello [...] Así lo han entendido todos los padres de familia que, tanto en la capital como en los estados y territorios, a diferencia de algunos de los manifestantes de Monterrey, solicitan los libros de texto gratuitos, han expresado su agradecimiento al Gobierno por la distribución de esas obras y su comprensivo apoyo para los programas de estudio.[23]

Los grupos empresariales, sobre todo de Nuevo León, serían de las partes más combativas durante esta etapa de la protesta, enarbolando un discurso más radical y con tintes marcadamente anticomunistas. Este apoyo en pro de la libertad educativa y de las limitaciones a la implementación de los libros de texto gratuito por parte de los organismos patronales y empresariales obedecía a que desconfiaban del gobierno de López Mateos, debido a su apoyo

[21] "El texto único y la libertad". *La Nación*, año XXI, núm. 1061, 11 de febrero de 1962, Editorial, p. 4.
[22] "Al imponer su ateísmo mueve a los Rojos Livas". *El Occidental*, 4 de febrero de 1962, pp. 1 y 12.
[23] "Torres Bodet rechaza las acusaciones contra los libros de texto gratuitos". *Novedades*, 4 de febrero de 1962, México, p. 1.

a la Revolución Cubana y a la reciente legislación laboral aprobada por el Congreso de la Unión. Es por ello que veían al Estado con gran recelo y con una fuerte simpatía por los movimientos "socialistas"; así las cosas, la política de los libros de texto gratuito sirvió a los empresarios como una plataforma en la cual tratar de echar para atrás las "filiaciones ideológicas" del Gobierno, además de procurar mayores prebendas en beneficio del sector.[24] El 11 de febrero el Gobierno de Nuevo León organizó una manifestación a favor de la política educativa.[25]

El secretario de la Presidencia, Donato Miranda Fonseca, por mandato del presidente le mandó al secretario Torres Bodet_una serie de telegramas que enviaron ciudadanos sobre su rechazo al modelo educativo y sobre todo contra los libros de texto; el presidente le solicitaba que le diera seguimiento a esas quejas. Las protestas eran de padres de familia de distintas partes de la República y de diversa condición social. Todos ellos pedían una reforma al artículo 3° constitucional, así como la supresión del texto único.[26]

Al respecto, la jerarquía eclesiástica se había mantenido un tanto al margen de la discusión que se efectuaba; a pesar de ello, cuando declaraban voces pertenecientes a ella manifestaban su descontento y su condena a la implementación de un texto único y su vinculación con el comunismo. Esta postura se debía, según Valentina Torres Septién, "al temor de la Iglesia de perder esa facultad que había considerado suya desde tiempos remotos: la de ser ella la educadora de la niñez, y no el Estado, pues éste les imponía una verdad oficial por encima de todos los preceptos religiosos y morales de la Iglesia".[27]

Algunos miembros de la jerarquía eclesiástica utilizaban a grupos como el Movimiento Familiar Cristiano (MFC) y aún más la UNPF, entre otros, para convertirse en voceros de grupos contrarios a los libros de texto.

> La participación directa de la Iglesia se fincó en su gran capacidad de convocatoria. Conscientes de su fuerza, los obispos lanzaron una ofensiva, justificada en nombre de la nación, para recuperar derechos que el Gobierno había "robado" a la sociedad. Pero

[24] Soledad Loaeza. (1988). *Clases medias y política en México*. México: El Colegio de México, pp. 340-345.
[25] "Y ahora nos resultan educadores". *Siempre*, 14 de febrero de 1962, página editorial. México.
[26] AGN, FALM, Caja 0704, clasificación 545.2/21, sin foliación. Marzo-abril de 1962.
[27] Valentina Torres-Septién. (2011). "Los libros de texto gratuitos y su impacto en la Iglesia y en la derecha mexicana", en *Entre paradojas: A 50 años de los libros de texto gratuitos*. México: El Colegio de México/ SEP/Conaliteg, p. 189.

las autoridades eclesiásticas moderaron su retórica cuando López Mateos subió de tono la suya.[28]

En mayo de 1963 hubo una declaración pastoral en la que el Episcopado estipulaba que primero la familia, después la Iglesia y por último el Estado podían elegir la educación de los niños, lo cual era un cambio importante, ya que en la encíclica de Pío XI, *Divini illius magistri*, publicada en 1929, señalaba que el derecho a escoger la educación le pertenecía a la Iglesia y después a los padres.

La jerarquía eclesiástica no actuaba de forma homogénea: algunos de sus miembros rechazaban tajantemente el modelo educativo del Estado, pero surgieron grupos en su interior que mostraban cierta simpatía hacia nuevos movimientos de corte social, como era el obispo de Cuernavaca, Sergio Méndez Arceo. Dichos sectores, influidos por las corrientes renovadoras del catolicismo y que encontrarían eco en el Concilio Vaticano II, apenas empezaban a tomar fuerza. Méndez Arceo había asumido un papel importante en el Concilio ya que había pedido, junto con otros prelados, "menor participación del poder civil en ciertos asuntos privativos de la Iglesia en el mundo. También mostró su inconformidad con el hecho de que en la elección de los obispos interviniesen autoridades civiles [...]"[29] Por ello, Méndez Arceo, quien presidía la Comisión Episcopal de Cultura y Educación, hizo un llamado a los padres de familia para que se integraran a las sociedades de padres de familia con la intención de defender la libertad educativa, siguiendo la línea que se venía practicando en el discurso clerical.[30]

El Episcopado fijó su postura en la llamada *Exhortación pastoral sobre la paz escolar en México*. En dicho documento se argumentaban la capacidad y obligación de los padres y de la Iglesia a proveer la educación a sus hijos, a la vez que hacía posible establecer la libertad de estos órganos sociales para pugnar por la elección en el tipo de educación, siendo un patrimonio exclusivo de cada hombre, y que por ello estaba facultado para defenderlo.[31] Si bien el documento fijaba una postura en defensa de la libertad educativa y procuraba argumentar dicho posicionamiento, en un trasfondo procuraba una actitud

[28] Bernardo Mabire. (2009). "Políticas culturales y educativas del Estado mexicano de 1970 a 2006", t. 4, p. 255. En: Ilán Bizberg y Lorenzo Meyer, *Una historia contemporánea de México*. México: Océano.
[29] Roberto J. Blancarte. (2005). "Religiosidad, creencias e Iglesias en el época de la transición democrática". En: Ilán Bizberg y Lorenzo Meyer, *Una historia contemporánea de México*. México: Océano, p. 235.
[30] Torres Septién, "Estado contra iglesia..."*op. cit.*, pp. 51-55.
[31] *Ibid.*, pp. 72 y 73.

más moderada respecto a antiguas disposiciones más combativas. Este punto marcó el paulatino descenso en la intensidad del debate. Dicha postura sería reafirmada a través de la promulgación de diversas cartas pastorales, en las que se señalaba que el creyente católico estaba en la facultad de defender sus derechos en pro de elegir el tipo de educación que más le convenciera.[32]

Las voces no cesaron del todo, ya que los reclamos persistían respecto a la libertad educativa y la reforma al artículo 3° constitucional. El hecho de que se hubiera tranquilizado el debate, según la perspectiva de Arquímedes Caballero y Salvador Medrano, se debió a que "por carecer de toda razón en los órdenes técnico-pedagógico, legal y moral, los detractores de los libros gratuitos abandonaron una postura a todas luces negativa ante una obra trascendental y de tan profundo sentido popular y democrático".[33] Esta postura desde una perspectiva oficial muestra que los detractores de los libros de texto "entraron en razón" debido a los beneficios de dicho proyecto, pero se puede atribuir también a que las pretensiones de dichos grupos, como la UNPF, fueron desistiendo en aras de los diversos cambios que se presentaban frente al horizonte, como las nuevas posturas emanadas del Concilio Vaticano II.

La estrategia defensiva del Gobierno subrayó la naturaleza democratizadora de los manuales, lanzó una guerra verbal contra sus enemigos (tachados de "reaccionarios") y movilizó al Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (SNTE), así como a organizaciones de padres de familia vinculadas a la Secretaría de Educación Pública (SEP). Simultáneamente, las autoridades negociaron con sus adversarios ideológicos hasta lograr acuerdos tácitos para permitir el uso de libros alternativos en las escuelas privadas.[34]

¿Reforma sin controversias?

Gustavo Díaz Ordaz, presidente de México de 1964 a 1970, nombró como secretario de Educación al escritor y político jalisciense Agustín Yáñez. En ese momento se hizo un llamado para una reforma educativa con el objetivo de reparar las deficiencias que contenía el modelo integracionista, el cual buscaba unificar el modelo educativo para todos los ciudadanos, objetivo central de los libros de texto gratuito. Se trató de ampliar la oferta ante el aumento de

[32] Lorenza Villa Lever. (1988). *Los libros de texto gratuitos. La disputa por la educación en México*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, pp. 91-93.

[33] Arquímedes Caballero y Salvador Medrano. (1981). "El segundo periodo de Torres Bodet: 1958-1964". En: Fernando Solana, Raúl Cardiel Reyes y Raúl Bolaños Martínez (coords.), *Historia de la educación pública en México*. México: FCE/Secretaría de Educación Pública, p. 377.

[34] Mabire, *op. cit.*, p. 254.

la demanda educativa por la explosión demográfica y para ello se estableció la telesecundaria y se priorizó la formación de una administración educativa eficiente. En diciembre de 1965 se dio el acuerdo que unificaba todas las escuelas secundarias en el país. Durante este sexenio se dieron más acuerdos tales como la unificación del calendario escolar, la organización de los servicios de orientación y formación vocacional, el acuerdo que modificó los planes de estudio de la preparatoria técnica y carreras profesionales de nivel medio y que el Instituto Politécnico Nacional (IPN) dejara de atender alumnos de secundaria.[35]

Este sexenio se caracterizó por una aparente calma en esta materia, aunque varios sectores de la población seguían oponiéndose a los libros de texto gratuito. Sin embargo, entramos en una etapa en que el gobierno permitió el surgimiento de nuevos planteles particulares, que tácitamente aceptaban los textos paralelos a los textos únicos y gratuitos.

La invocación a una reforma educativa y su fallida implementación estuvo relacionada con el tiempo que se tomó para la elaboración de la propuesta, ya que ésta se entregó al Congreso hasta 1968; en ella se especificaban las necesidades y requerimientos de la educación pública. Todos los preceptos educativos que se consideraron reformar estuvieron relacionados con la educación media y media superior, y en menor medida con la educación básica.[36] Para este nivel se tenía la perspectiva de favorecer la libertad educativa, en el sentido de procurar cambios en las estructuras jurídicas que propiciaran un mayor peso de los padres en las decisiones educativas. La incongruencia de las leyes educativas vigentes en México con tratados internacionales firmados y ratificados en ese entonces por el Estado mexicano era una de las razones por las cuales se hacía el llamado a la reforma, que se centraría principalmente en los aspectos tocantes al artículo 3° constitucional. Ante esta situación, sectores de la sociedad como la UNPF o el PAN apoyaron el llamamiento de reforma.[37]

Aun con la tardanza, algunos puntos que se formularían en las propuestas de reformas sí fueron aplicados durante el sexenio. Una de esas propuestas fue la unificación del calendario escolar para aprovechar las condiciones sociogeográficas de las diferentes regiones de México para agilizar el proceso

[35] Ernesto Meneses Morales. (1991). *Tendencias educativas oficiales en México, 1964-1976*. México: Universidad Iberoamericana; "Legislación educativa...", apéndice núm. 6.

[36] Josefina Zoraida Vázquez. (2010). "Renovación y crisis". En: Dorothy Tanck de Estrada (coord.), *Historia mínima. La educación en México*. México: El Colegio de México, p. 219.

[37] Meneses Morales, *op. cit.*, pp. 127-130.

educativo. Dicha medida se aprobó en mayo de 1966.[38] En el ámbito de la educación media superior se implementó una reforma al bachillerato de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), en donde se priorizaba la vocación de dicho nivel como una antesala a la educación profesional, por lo que debería cumplir con ciertos objetivos enfocados hacia este propósito. Así pues, en la currícula y la oferta académica se priorizaron la educación técnico-profesional y la puesta en marcha de ramas de especialización (ciencias sociales y humanidades, ciencias exactas, etc.) de acuerdo con la oferta profesional establecida.[39]

De la aparente calma al nuevo enfrentamiento

Luis Echeverría Álvarez llegó al poder en 1970 en medio de una fractura severa en el sistema político mexicano. Él había sido uno de los principales actores del Gobierno en el movimiento estudiantil de 1968. Varios sectores de la población se sentían afectados por los acontecimientos y buscaban una paz que Echeverría no pudo dar. Cambió el modelo económico de un modelo desarrollista a lo que le llamó el desarrollo compartido. Tomó el control del poder proponiendo políticas populistas que, en vez de conciliar a México, generó mayores diferencias entre la población. Aunado a ello, el crecimiento poblacional tan acelerado desafiaba al Gobierno para que tomara medidas encaminadas a satisfacer las demandas de la niñez y juventud en constante crecimiento.

El sector educativo clamaba por un cambio hacia la democracia y la inclusión, además de que necesitaba responder a los requerimientos sociales, por lo que se reformó el marco jurídico con el propósito de facultar al Gobierno la tarea de estructurar y aprobar los planes de estudios y de normar su aplicación, tanto en escuelas públicas como privadas.[40] El presidente nombró a Víctor Bravo Ahuja como secretario de Educación Pública, quien en ese momento era gobernador de Oaxaca y quien a mediados de 1968 había dejado el cargo de subsecretario de Enseñanza.[41] Se propuso una reforma integral

[38] José Manuel Villalpando Nava. (2009). *Historia de la educación en México*. México: Porrúa, pp. 513 y 514.

[39] *Ibid.*, pp. 514-519.

[40] *Ibid.*, pp. 539-542.

[41] Nació en Oaxaca en 1918. En 1951 se convirtió en el primer rector del Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey (ITESM). En 1958 ingresó a ocupar diversos cargos en la SEP. Del 13 de enero al 2 de abril de 1971 participó en los seminarios sobre la reforma educativa. En junio de 1976 dictó una conferencia sobre la condición actual de la educación pública en México en la Universidad de Kioto, Japón, donde se le concedió el título de rector honorario núm. 2 de la Universidad de

que abarcaba la cuestión jurídica y administrativa de la SEP y sobre todo buscaba un cambio sustancial en materia pedagógica.

La reforma educativa se concretó en 1973 con la expedición de la *Ley Federal de Educación*. En esta nueva ley se plasmaban todas las intenciones de la reforma. Constaba de 70 artículos y cuatro transitorios; los artículos se encontraban divididos en siete capítulos: Disposiciones generales; Sistema educativo nacional; Distribución de la función educativa; Planes y programas de estudios; Derechos y obligaciones en materia educativa; Validez oficial de estudios y sanciones. Esta legislación vino a reemplazar a la *Ley orgánica de la educación pública reglamentaria de los artículos 3°, 31, fracción I; 73 Fracciones X y XXV; y 123, fracción XII. De la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, vigente desde 1942 y que se había reformado en diversas ocasiones hasta la entrada en vigor de la nueva ley en 1973. Ésta no produjo grandes cambios respecto a las relaciones Estado-Iglesia en el aspecto educativo, sólo reafirmó el control del Gobierno sobre los planes educativos de las escuelas privadas y la educación religiosa limitada a estos colegios.[42]

Las acciones emprendidas por esta reforma se centraban en tratar de agilizar el presupuesto de educación (art. 30°), modificar la estructura del sistema educativo (arts. 1° a 14°), reformar la estructura del magisterio (arts. 24° a 42°), entre otras acciones.[43] A su vez, facultaba al Estado la regulación de la educación, tanto en el carácter público como privado, con el propósito de que se ajustaran a los planes de estudios y programas oficiales (art. 1° al 5°). A su vez limitaba el papel de los padres a "colaboradores del Estado" (arts. 52° y 53°).[44]

En el análisis que nos ocupa consideramos que algunos de los artículos más importantes son los siguientes:

- *Artículo 8°*. El criterio que orientará a la educación que imparta el Estado y a toda la educación primaria, secundaria y normal y a la de cualquier

Estudios Extranjeros de Kioto. Durante su gestión en la SEP se creó el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt). En 1978 presentó su tesis de doctorado en Francia sobre el tema de educación. http://biblioweb.tic.unam.mx/diccionario/htm/biografias/bio_b/bravo_ahujar.htm. Consultado el 8 de febrero de 2016.

[42] Valentina Torres Septién. (1997). *La educación privada en México 1903-1976*. México: El Colegio de México/Universidad Iberoamericana, p. 222.

[43] Meneses Morales, *op. cit.*, p. 173.

[44] *Ley Federal de Educación*, publicada en el *Diario Oficial de la Federación* el 29 de noviembre de 1973. Disponible en http: //www.sep.gob.mx/work/models/sep1/Resource/3f9a47cc-efd9-4724-83e4-0bb4884af388/ley_29111973.pdf. Última consulta 21 de abril de 2015.

tipo o grado de doctrina religiosa y, basado en los resultados del progreso científico, luchará contra la ignorancia y sus efectos, las servidumbres, los fanatismos y los prejuicios.

• *Artículo 9°.* Las corporaciones religiosas, los ministros de los cultos, las sociedades por acciones que, exclusiva o predominantemente, realicen actividades educativas y las asociaciones o sociedades ligadas directa o indirectamente con la propaganda de cualquier credo religioso, no intervendrán en forma alguna en planteles en que se imparta educación primaria, secundaria y normal y la de cualquier tipo o grado destinarla a obreros y a campesinos.

• *Artículo 32.* Los particulares podrán impartir educación de cualquier tipo y modalidad. Para que los estudios realizados tengan validez oficial deberán obtener el reconocimiento del Estado y sujetarse a las disposiciones de esta Ley.[45]

En ellos se manifestaba que el Estado mantenía el control de la educación, pero bajaba la guardia respecto al conflicto tan severo que se había dado décadas anteriores con la Iglesia católica y los grupos ligados a ella. La reforma en materia pedagógica era el punto central. Sin embargo, muchos sectores no pusieron atención en ello porque para algunos eran más significativos los cambios en los contenidos en los libros de texto gratuitos. Los métodos de estudio iban enfocados hacia que el alumno aprendiera por sí mismo ya que, por medio de técnicas grupales, compartiera su aprendizaje con el resto de los compañeros. Así, se daba mayor importancia al alumno, y el maestro se convertía en un orientador. Los contenidos de los programas se modificaron y los nuevos libros fueron el pivote del dicho cambio.

Los nuevos libros se lanzaron en 1973 con importantes cambios en los contenidos; se debían, según el secretario de Educación Bravo Ahuja, a

> [...] la impetuosa necesidad de actualizar el libro de texto gratuito con el objetivo de que sea reflejo de los adelantos en la ciencia, en la técnica y en las humanidades.[46]

[45] *Idem.*

[46] *El Informador*, Guadalajara, 30 de abril de 1972, p. 3-A.

> Los textos que se utilizarían a partir de primero de primaria en la materia de Ciencias Sociales [eran una] mezcla de la historia patria con la universal, la geografía y el civismo, que en sí misma insinuaba una inclinación internacionalista.[47]

La historia tenía una visión indigenista, además de que consideraba que la Revolución había generado cambios positivos, de lo que los gobiernos posrevolucionarios daban testimonio. La autocrítica no tenía lugar, aunque de manera moderada se reconocían algunos desafíos. Otros de los cambios que se realizaron a los textos eran las referencias a movimientos sociales como la Revolución Cubana, el conflicto palestino-israelí, el movimiento descolonizador en África y Asia; y en relación con las ciencias naturales, se reafirmó la teoría de la evolución biológica y se incluyó la educación sexual de manera más profunda. Esta visión de la historia nacional y del mundo generaba descontento con grupos que avalaban un modelo educativo hispanista y católico, en el que se exaltaban figuras castigadas por la historiografía oficial, como Agustín de Iturbide o Porfirio Díaz.

Para realizar los cambios se requería mejorar la calidad del magisterio y en este sentido se hicieron varias transformaciones. Además, se impulsó la educación técnica con el objetivo de preparar recursos humanos necesarios para cubrir la demanda que el sector industrial requería. Respecto a las escuelas normales, se reformó su estructura interna y se puso como nuevo requisito para el ingreso, el haber cursado el bachillerato, aspecto que con anterioridad no se pedía o se priorizaba, lo que limitó el acceso a la educación normalista, pero a su vez contribuyó a su establecimiento como actividad de estudios profesionales. Esta situación hizo que los maestros normalistas de educación primaria, quienes mayoritariamente egresaban de las normales, reclamaran un aumento salarial de acuerdo con el nivel de la preparación requerida.[48] También la reforma educativa pretendía modificar el papel del docente al frente del aula, en donde su rol dejo de ser el de proveedor de conocimientos y se convertía en guía de los alumnos para que forjaran su capacidad de autoaprendizaje y el dominio de métodos que contribuyeran a este propósito.[49] Sin embargo, el conflicto se volvió a acentuar y a enfocar en los libros de texto gratuito, la manzana de la discordia.

[47] Mabire, *op. cit.*, p. 262.
[48] Villalpando Nava, *op. cit.*, pp. 543 y 544.
[49] Alicia Civera Cerecedo. (1997). *Política educativa en el Estado de México entre 1970 a 1990: Una revisión general.* México: El Colegio Mexiquense, p. 4.

Una Iglesia católica entre la inconformidad y la conciliación

El debate que suscitaron los libros de texto de ciencias sociales es que eran considerados por los grupos detractores del modelo como textos socializantes y comunistas; por su parte, los de ciencias naturales señalaban que enseñaban una educación sexual fuera de los parámetros que ellos consideraban permitidos para que los realizara el Estado, por lo tanto fueron los textos que más levantaron polémica.[50] Aun así, el debate no fue tan intenso como el que se vivió en los años sesenta, ya que la presencia de sectores progresistas en la Iglesia católica, así como la problemática ideológica que se vivía en su interior, disminuyeron en cierta forma las voces de protesta. Esto reflejaba el cambio que se daba en la misma Iglesia, ya que decenios anteriores parecía ser un grupo unido en bloque y ahora ya era una jerarquía eclesiástica "moderada": laicos radicales, como los miembros de la UNPF, grupos de padres de familia que protestaron con poca fuerza y también católicos que buscaban el cambio de la realidad social a través de una religión liberadora. La influencia del Concilio Vaticano II rendía sus frutos.

Ante esta situación, sectores de la Iglesia mexicana, por medio de la Celam, aprobaron o mostraron su beneplácito por la aprobación de las leyes.[51] Este posicionamiento fue refrendado en los diversos documentos que el Episcopado mexicano publicó, como la "Declaración de la Comisión Episcopal de Educación y Cultura, al aprobar la Cámara de Diputados la Ley federal de Educación el 1 de noviembre de 1973" o "La reforma educativa según el Episcopado mexicano", publicado este último en 1972.[52] Por su parte, algunos miembros del mismo Episcopado, ya no como parte del organismo, manifestaban posiciones matizadas, como las que realizó el cardenal José Salazar López de que si bien la ley de educación tenía sus virtudes, también había una serie de incongruencias que podrían "nulificar las libertades consagradas en la Constitución".[53] Junto a la postura del Episcopado, se sumaron organizaciones a la aprobación de la reforma, como la Confederación Nacional de Escuelas Particulares;[54] hubo también agrupaciones que la rechazaron y condenaron, como la UNPF, que reclamaban libertad educativa y la no imposición de leyes que afectaran dicha libertad.[55] Sin embargo, también algunas publica-

[50] Torres-Septién, "Estado contra...", p. 495.
[51] Torres Septién, *La educación privada...*, p. 224.
[52] *Ibid.*, pp. 224-230.
[53] *El Informador*, 11 de noviembre de 1973, p. 1.
[54] Torres Septién, *La educación privada...*, pp. 230 y 231.
[55] *El Informador*, Guadalajara, 11 de noviembre de 1973, p. 3-A.

ciones señalaban las bondades de la reforma que consideraban que los niños mexicanos debían tener mejores maestros, aunque resaltaban la necesidad de una mayor participación por parte de los padres de familia. El secretario Bravo Ahuja señalaba: "En México el problema educativo es tan agudo, tan dramático, que a todos nos corresponde vivirlo para resolverlo a plena intensidad. No cabe ninguna evasiva". Insistía en la necesidad de que la reforma fuera avalada por todos.[56]

Este cambio en la forma de proceder por parte de miembros de la Iglesia frente a las reformas educativas se debía en buena parte a la penetración de las ideas que propugnaban por una apertura de la institución católica al diálogo y al reconocimiento de la diversidad de realidades sociales, cuyo punto álgido quedó manifiesto en el Concilio Vaticano II. En el aspecto educativo fueron varias las encíclicas escritas por Juan XXIII y Paulo VI, en las que tocaban temas ligados a la educación, como la encíclica *Princeps pastorum*, que versa sobre el apostolado misionero y toca aspectos educativos relacionados con la formación educativa como uno de los elementos fundamentales de la preparación y divulgación de la doctrina cristiana.[57] Otra de las encíclicas con contenido educativo fue *Mater et magistra*, escrita por Juan XXIII en 1961, que se refería a la tarea educativa como una manera de adquirir el sentido de responsabilidad, teniendo en cuenta que la educación social no sólo debía adquirirse, sino que debía llevarse a la práctica.[58] Durante el pontificado de Paulo VI, con el término del Concilio Vaticano II se promulgaron los documentos emanados de él, entre los que se encontraba *Gravísima educationis*, donde se concebía que la educación debía adecuarse a las necesidades de cada contexto y estar en constante diálogo con las realidades que resultaban ajenas. Otras encíclicas de Paulo VI como *Populorum progressio* o *Ecclesiam suam* exaltaban que la educación era uno de los factores de desarrollo de los pueblos, ya que al poner en práctica los elementos aprendidos a través del proceso educativo se propiciaba un proceso de cambio.[59]

[56] "Por favor No, lea este artículo", *Orientación*, enero de 1973. Guadalajara, pp. 21 y 22.

[57] *Encíclica Princeps Pastorum.* Disponible en http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_28111959_princeps.html. Última consulta, 4 de septiembre de 2015.

[58] *Encíclica Mater et magistra.* Disponible en http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html. Última consulta el 4 de septiembre de 2015.

[59] *Encíclica Ecclesiam Suam.* Disponible en http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam.html. Última consulta el 4 de septiembre de 2015. *Encíclica Populorum progressio.* Disponible en http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html. Última consulta el 4 de septiembre de 2015.

Para América Latina no menos importantes fueron las transformaciones en la postura tomada por la Iglesia gracias a la influencia de la Celam celebrada en Medellín, Colombia. En dicha conferencia, en el documento conclusivo se consideraba a la educación como "un factor decisivo en el desarrollo del continente", concibiéndola como una herramienta para la liberación del individuo. En este proceso reconocían que se hacían esfuerzos loables para el desarrollo de la educación, en donde los gobiernos y la Iglesia desempeñaban un papel importante, aunque los esfuerzos resultaban insuficientes para cubrir las necesidades del continente.[60]

Libros de texto gratuito: la manzana de la discordia

La resistencia a los libros de texto únicos fue encabezada por la UNPF y se manifestó a través del órgano de divulgación del PAN, *La Nación*. En cuanto al libro de ciencias sociales de sexto de primaria se planteaba que, a pesar del esfuerzo, tenía una serie de errores como la falta de seriedad científica, o considerar que la riqueza es fruto de la explotación, se pretendía identificar la miseria con la bondad señalando que muchas veces la pobreza es el resultado de la pereza y los vicios. Confundían las desigualdades económicas con la injusticia social al presentar la doctrina marxista sin crítica. Por supuesto no dejaba de reprobar la exaltación del "progreso" de los países comunistas sin señalar los avances de los países fuera de la esfera soviética.[61] No menos importante era la crítica que se hacía a la educación sexual:

> No se trata de mojigatería ni de considerar la educación sexual como un tabú, pero es posible coincidir en que como en otras materias de enseñanza desde ese punto de vista inocuas, como las matemáticas o la gramática, todo tiene su tiempo, su edad, su hora y su modo. Pretender, y a eso parece encaminado el programa de la SEP, que los maestros de primaria den educación sexual a sus alumnos niños, incluyendo el uso adecuado de los anticonceptivos, es haber perdido todo el sentido de las proporciones. Y si esa Secretaría no rectifica, los maestros mismos —los de mente sana y con sentido de los valores, no los perversos— deberían ponerla en su sitio.
>
> Si los informan cabalmente, ellos podrían contar con el unánime respaldo de los padres de familia responsables, y a lo que viniera.[62]

[60] Conclusiones de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Disponible en http://www.vicariadepastoral.org.mx/5_celam/2-medellin/medellin_contenido.htm. Última consulta el 21 de abril de 2015.

[61] "Parcial y falto de objetividad científica", sin autor. *La Nación*, año XXXIV, núm. 1417, 25 de diciembre de 1974. México, pp. 12 y 13.

[62] "Otra vez la educación sexual". *La Nación*, año XXXIV, núm. 1414, 13 de noviembre de 1974. México, p. 3.

Además, publicaron desplegados en prensa donde censuraban el contenido de dichos libros, sobre todo el de ciencias sociales: "es quizás el más peligroso de todos", lo criticaban por ser "socializantes" y tener la perspectiva del materialismo histórico, y con ello procurar desembocar en un socialismo de Estado.[63] A su vez, el contenido del libro de ciencias naturales relacionado con la sexualidad y la enseñanza de la teoría de la evolución fue ampliamente criticado, pues consideraban que deberían ser los padres, no la escuela, quienes deberían impartir dicha información. Insistían los padres de familia de Jalisco que a ellos les correspondía la enseñanza sobre lo que significaba la paternidad responsable y se oponían tajantemente a que el Estado determinara la educación sexual.[64]

En esos artículos de *La Nación* no dejaban de señalar que la UNPF sentía la obligación de forjar opinión pública en contra de los libros de texto.

> Por un lado la intromisión —con el pretexto de la información científica en ámbitos de formación de conducta que competen exclusivamente o primordialmente a los padres de familia—. Tal es la esfera de conducta sexual. No importa que la información que aparece en los libros de texto sea en sí misma justa y aún prudente. Lo verdaderamente inaceptable es que el Estado se abrogue el derecho de determinar la moralidad de los actos sexuales. En las Guías didácticas de los maestros (página 142) se desorienta a los profesores con afirmaciones falsas y anticientíficas, tales como la necesidad de las relaciones sexuales y la normalidad, naturalidad e inocuidad de la masturbación. Si en manos de esos profesores desorientados va a estar la formación moral de los adolescentes, pronto veremos nefastos resultados, como ocurrió en un triste pasado.[65]

La UNPF decía que representaba a la mayoría de los padres de familia del país e insistía en que los jefes de familia no podían concebir dichos textos para la educación de sus hijos.[66] Aun con estas declaraciones, el Estado mexicano defendía su proyecto editorial y por medio de la voz del secretario de Educación señalaba que en los libros de texto "no se atenta contra creencias religiosas".[67]

La UNPF siguió insistiendo en la necesidad de retirar los libros mencionados en dos desplegados publicados en los principales diarios de México: el 4

[63] "¡Alerta!... padres de familia". *Orientación*, diciembre de 1974. Guadalajara, pp. 18 y 19.
[64] "Manifiesto a los padres de familia del estado de Jalisco". *Orientación*, noviembre de 1974. Guadalajara, pp. 4-7.
[65] Francisco Quiroga Hernández. (1974). "El gobierno promueve la sexualidad y presenta como inevitable el 'socialismo'". *La Nación*, año XXXIV, núm. 1416, 11 de diciembre. México, p. 6.
[66] *El Informador*, Guadalajara, 19 de diciembre de 1974, p. 10-A.
[67] *El Informador*, Guadalajara, 17 de enero de 1975, p. 10-A.

de febrero de 1975 apareció el primero, donde se exponía, con base en la argumentación de Salvador Borrego, que el texto de ciencias sociales pretendía adoctrinar e ideologizar a los jóvenes educados en la doctrina comunista, ya que las semejanzas del texto aprobado por la SEP y el que se implementaba en los países del bloque socialista eran muy similares.[68]

Las críticas a los libros de texto se dieron en varias partes de México. En Hermosillo, el 30 de enero de 1975 se publicó un artículo sobre la teoría de Darwin y el planteamiento que se hacía de ella en el libro de ciencias naturales. Criticaban que se presentara como un "dogma" la teoría de la evolución, en lugar de ser sólo una teoría más.

> Las ilustraciones no admiten dudas; los dibujos presentados en la página citada muestran al mono convertido en hombre mediante la "evolución"; o sea, que la tesis oficial, no expresa en letras de molde pero sí implícita, es la de enseñar a las nuevas generaciones que descendemos del simio.
>
> Ninguna referencia hace el libro sobre las tesis religiosas acerca del origen divino del hombre; sólo se cita la del "sabio" inglés Darwin, por lo que resulta clara la "metafísica" a favor de nuestra descendencia del mono.
>
> Esa teoría en los libros oficiales obligatorios, aun en las escuelas particulares, además de constituir un atentado contra la libertad de creencias establecida por el artículo 24 de la Constitución, es violatoria del mismo artículo 3° de la Carta Magna, cuyo cumplimiento está a cargo precisamente de la Secretaría encargada de dirigir y organizar la educación en toda la República.[69]

El 5 de febrero de 1975 apareció otro desplegado en donde especificaban las críticas al contenido de los libros de ciencias sociales y ciencias naturales capítulo por capítulo. Señalaban que rechazaban el libro de ciencias naturales, en particular lo referente a la educación sexual, por razones morales, psicológicas y pedagógicas; principalmente por las distintas necesidades que había en la manera de educar a los niños y a las niñas de diversa procedencia, como el campo y la ciudad. En otro aspecto señalaban la necesidad de los padres de familia de impartir ellos la educación sexual, ya que conocían de mejor manera las necesidades y requerimientos particulares de cada uno de sus hijos.

La prensa mexicana, en su mayoría, mostró una postura en favor de los libros de texto y de sus contenidos; algunos criticaban sus ambigüedades, pero en términos generales manifestaban su aprobación, sobre todo al contenido

[68] *El Informador*, Guadalajara, 4 de febrero de 1975, p. 3-C.
[69] Gilberto Suárez Arvizu. (1975). "La teoría de Darwin y el texto oficial". *La Nación*, año XXXIV, núm. 1417, 19 de febrero. México, p. 23.

de ciencias naturales. Incluso algunas editoriales consideraban que los grupos clericales estaban detrás de las posturas de organizaciones como la UNPF, mientras que otras publicaciones trataban de diferenciar el posicionamiento de la Iglesia y la postura de dichas organizaciones. Las posiciones de conflicto fueron diversificándose, pues las posturas fueron encontrándose y alejándose. La UNPF se sostuvo en una posición más intransigente y radical, pues dentro de sus peticiones no estaba solo eliminar los nuevos contenidos de los libros, sino que planteaban la reforma o incluso la derogación del artículo 3° constitucional.[70]

La Iglesia mexicana se posicionó de manera más precavida y conciliadora, aunque los diversos matices presentes en sus declaraciones no se hicieron esperar. Inicialmente los miembros del Episcopado mexicano mostraron un posicionamiento ambiguo, donde si bien reivindicaban el derecho de los padres a manifestarse inconformes, el Episcopado se deslindaba de su participación en sus manifestaciones de inconformidad. En la declaración de los obispos Alfonso Toriz Cobián y Francisco Orozco Lomelín, a nombre de los 87 obispos del Episcopado, señalaban que "[...] los textos en cuestión contienen afirmaciones y manifestaciones ideológicas para la conciencia cristiana y aun para la moral humana, sin dejar de reconocer que dichos textos contienen también aciertos considerables en otros aspectos". A su vez señalaban que los padres "actúan bajo su propia responsabilidad. No es verdad, como se ha dicho, que atrás de ellos esté el clero".[71] Dicha "aclaración" se debía a las intenciones de la UNPF por ligar a la estructura eclesiástica a su lucha contra los libros de texto, razón por la cual la Iglesia se vio en la necesidad de desligarse.[72] Siguiendo esta misma línea se encuentra la declaración hecha por la Secretaría del Obispado de Aguascalientes, en donde mencionaba que es "importante y necesario impartir una educación sexual, pero no tan sólo sobre los aspectos mecánico y biológico, sino que debe ser una educación integral, profundamente humana".[73]

El 3 de enero de 1975 el arzobispo de Guadalajara, José Salazar López, dio una homilía que fue publicada en varios periódicos de la localidad. En ella hizo hincapié en que en el inicio del año de 1975 debía fomentarse la convi-

[70] *El Informador*, Guadalajara, 5 de febrero de 1975, p. 9-A.

[71] *El Informador*, Guadalajara, 5 de febrero de 1975, p. 2-A.

[72] Torres Septién, *La educación privada...*, pp. 234-236. La Iglesia argumentaba en esta situación que había sido víctima de una manipulación por parte de la UNPF, organización que quería ligar a la Iglesia, por medio de desplegados y panfletos, a la condena de las reformas a los libros de texto gratuitos.

[73] *El Informador*, Guadalajara, 25 de enero de 1975, p. 13-B.

vencia en paz entre los seres humanos y señalaba que "El Dios que hace salir el sol sobre buenos y malos, que hace caer la lluvia sobre justos y pecadores, que alienta a los pajarillos del cielo que no siembran ni tienen granero, llama al hombre a que aporte su esfuerzo en la transformación del mundo".[74] Hizo un llamado a la solidaridad y a superar la alienación y manipulación, exhortaba también al trabajo conjunto y a hacer un esfuerzo "solidario y constructivo; el cambio social, la justicia social, el bien común no podrán obtenerse por la sola iniciativa y decisión, por generosas que sean de unos cuantos".[75] Añadía: "Tampoco puede la educación integral ser simplemente una información precaria y escueta; ella ha de pensar en la exigencia formativa; la información siempre tiene que estar abierta a la formación. La sola formación genera indiferencia y agnosticismo moral". No dejó de mencionar los mensajes que había dado Paulo VI con motivo de la Tercera Asamblea del Sínodo de los Obispos. Invitó a reflexionar sobre lo que es la liberación para un católico y no como un término de moda. Fue una larga homilía centrada en la búsqueda de la paz y la solidaridad.[76]

Se llegó a señalar que el Episcopado preparaba la posición que adoptaría ante los libros de texto. El vocero del arzobispado de Guadalajara señalaba que la verdadera función de los profesores no era impartir enseñanza en materia moral y sexual. Sin embargo, se llegó a plantear que el contenido de los libros se desvirtuaba porque sí "contienen una gran dosis de inmoralidad".[77]

La postura de la II Celam respecto a la educación, planteaba que la Iglesia "debe ser abierta al diálogo, para enriquecerse con los valores que la juventud intuye y descubre como valederos para el futuro".[78] En muchas escuelas particulares religiosas en todo el territorio nacional se buscaba dialogar con los padres de familia y hacerles ver que debían aceptar los textos, no sin señalar que la educación sexual les correspondía a los padres. Sin embargo, para la sociedad mexicana era un tema que no se trataba en las familias ni tampoco en las escuelas. Por tal motivo, el gobierno buscaba educar para detener el grave problema de la explosión demográfica. En el estado de Jalisco muchos

[74] AGN, Dirección General de Investigaciones Políticas y Sociales (en adelante DGIPS), Caja 1187, Expediente 2, ff. 398-409.
[75] *Ídem.*
[76] *Ídem.*
[77] AGN, DGIPS, Caja 1187, Exp. 2, ff. 410-411. enero 3 de 1975. Información periodística vespertina.
[78] Conclusiones de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Disponible en http://www.vicariadepastoral.org.mx/5_celam/2-medellin/medellin_contenido.htm. Última consulta el 21 de abril de 2015.

municipios se opusieron a los libros de ciencias naturales y sociales, incluso en algunos de ellos fueron retirados de las escuelas locales.[79]

Organizaciones de corte católico como la Asociación Nacional Cívica Femenina, que estaban relacionadas con la UNPF, siguieron pidiendo la reforma a los libros y la elaboración de nuevos textos en los cuales se suprimiera toda referencia a la sexualidad y las imágenes relacionadas con ella.[80] Por su parte, organismos de corte oficial, como la Confederación Nacional de Asociaciones de Padres de Familia, siguieron defendiendo las políticas educativas del Gobierno.[81] Por otro lado, el arzobispo Salazar López prohibió que se repartieran en los templos, circulares no autorizadas por ellos.[82]

Pero la perspectiva de defensa y legitimación de las modificaciones realizadas a los libros de texto desde la esfera oficial rebasó el debate momentáneo y se posicionó unos años después en trabajos de características académicas. Según un balance que realizó Arturo González Cosío sobre la gestión de Agustín Yáñez y Víctor Bravo Ahuja al frente de la SEP en el periodo que va de 1964 a 1976, los libros de texto gratuito tenían como objetivo central el "contribuir a la unidad nacional propiciando que todo mexicano tenga un nivel básico de cultura y lograr que todos los estratos socioeconómicos tengan acceso a libros de texto adecuados". Es por ello que afirma que las reformas a los libros de texto gratuito, a las que se les imputan "su carácter laico, al método dialéctico que se aplica a las ciencias sociales, a la educación sexual, al tratamiento de ciertos temas y personajes políticos e históricos, etc.", tienen la virtud de que "han ido derrotando prejuicios y dogmatismos, de manera que, en la actualidad, el libro de texto gratuito recibe aportaciones, a manera de observaciones y críticas constructivas, de todos los sectores sociales y, especialmente, de los padres de familia".[83]

La pugna por los libros de texto gratuitos cobró su cuota al interior de la UNPF. A finales de 1975 en su interior se vivió una grave problemática interna, ya que habían sufrido la infiltración en sus filas de la conocida organización ultraderechista Movimiento Universitario de Renovadora Orientación (MURO), hecho que causó una división interna entre quienes procuraban la

[79] AGN, DGIPS, Caja 1187, exp.2, ff. 554-446, 4 de febrero de 1975 y ff. 598-599, 11 de febrero de 1975.
[80] *El Informador*, 20 de abril de 1975, p. 1.
[81] *El Informador*, 6 de julio de 1975, p. 1.
[82] AGN, DGIPS, Caja 1187, Exp. 2, ff. 644-645, 20 de febrero de 1975.
[83] Arturo González Cosío. (1981). "Los años recientes. 1964-1976". En: Fernando Solana, Raúl Cardiel Reyes y Raúl Bolaños Martinez (coords.), *Historia de la educación pública en México*. México: FCE/SEP, p. 418.

defensa de dichos miembros, como lo hizo el mismo presidente de la UNPF, Francisco Quiroga, y quienes, apoyados por los órganos del clero católico correspondientes al aspecto educativo, procuraban la expulsión de dicha organización de sus filas. Serían los miembros del MURO, encabezados por César Nava Miranda, quienes tomarían el control de la UNPF, radicalizando aún más el discurso de la organización; la organización sufriría así una pérdida de legitimación, pues carecía ya de la convocatoria social que logró tener en décadas pasadas.[84]

Consideraciones finales

El Estado mexicano y la Iglesia católica han buscado controlar los imaginarios para imponer un modelo de nación. Ambas instituciones han pugnado por hacer prevalecer su proyecto a costa de anular el del contrario. Durante los años treinta el enfrentamiento fue bastante profundo porque el Estado mexicano legisló a favor de una educación socialista, buscando arrancar de la niñez mexicana fanatismos religiosos y en ese momento insistía que al Estado le competía, en primera instancia, la educación de los ciudadanos. Por otro lado, la Iglesia católica adolecía de lo mismo, ya que consideraba que la educación era competencia, en primer lugar, de la Iglesia y después de los padres de familia. Además, buscaban imponer un modelo de vida y de nación donde no había discusión ni negociación con el otro.

Después de pasar esos años tan álgidos, se volvió a dar un enfrentamiento aunque ya no con la fuerza del anterior. Los años sesenta y setenta se caracterizaron por el conflicto por los libros de texto gratuito. La pugna fue frontal pero fue perdiendo fuerza tanto porque el Estado dejó de provocar a la Iglesia como también por los cambios internos en ella. Entendió que debían buscar conjuntamente una educación incluyente, una educación que si no buscaba sumar esfuerzos, por lo menos evitaba la confrontación. Tal vez una muestra de haber bajado la guardia fue cuando la Conaliteg cumplió 50 años de haberse creado y el Gobierno, emanado del PAN, en 2009, con bombo y platillo celebró 50 años de éxito en que el libro de texto gratuito llegaba a los lugares más recónditos del país.

[84] Torres Septién, *La educación privada*..., pp. 241-243.

LA CONDENA DEL TRADICIONALISMO CATÓLICO A LAS DIRECTRICES EMANADAS DE LA SEGUNDA REUNIÓN DE LA CELAM DE 1968 EN MEDELLÍN

Austreberto Martínez Villegas
Instituto Mora

Introducción

Entre 1962 y 1965 se llevó a cabo el Concilio Vaticano II que trajo consigo una apertura a la modernidad sin precedentes en la Iglesia católica romana, lo cual propició una mayor receptividad entre sacerdotes y laicos hacia tendencias políticas antes condenadas. En el espacio latinoamericano estas transformaciones se manifestaron en la búsqueda de soluciones urgentes a las situaciones de honda desigualdad social que llevaron a muchos miembros de la Iglesia a una radicalización de posturas ideológicas que se manifestaron de manera especial antes, durante y después de la Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano (Celam) de Medellín celebrada en 1968.

Diversos sectores se opusieron a todas estas innovaciones, y en especial a aquellas que se manifestaron en el ámbito de la enseñanza social católica. Dichos sectores considerados como integristas católicos se pueden clasificar, aunque admitiendo algunas variaciones en el tiempo en lo referente a la adscripción a cada tendencia de los distintos actores desde 1965 hasta nuestros días, en tres vertientes: los sedevacantistas y los lefebvristas (quienes pueden denominarse propiamente como tradicionalistas) y los antiprogresistas posconciliares radicales.

Los sedevacantistas argumentan que la sede de Roma está vacante porque los Papas posconciliares habían caído en herejía; los lefebvristas admitían la legitimidad de los papas pero consideran un deber no obedecerlos ya que enseñan errores; mientras que los antiprogresistas posconciliares radicales,

aunque criticaban las posturas más liberales y pro-marxistas de ciertos clérigos, obedecían a los papas posconciliares plenamente.

En el presente texto se analizarán algunos de los elementos que se manifestaron en el catolicismo latinoamericano antes, durante y después de la Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano (Celam). También se comentarán los principales argumentos con que algunos autores tradicionalistas como Joaquín Sáenz Arriaga, René Capistrán Garza, Gloria Riestra y Manuel Magaña,[1] así como redactores de publicaciones como *La Hoja de Combate* y *Trento*, criticaron los documentos y resultados de la mencionada conferencia episcopal.

Los preparativos para la realización de la segunda Celam en Medellín

Los primeros pasos de los preparativos a nivel episcopal de este evento se dieron en Roma durante el Concilio Vaticano II en 1965, cuando con motivo del décimo aniversario del entonces llamado Consejo Episcopal Latinoamericano,[2] Paulo VI exhortó a los obispos de la región participantes en el Concilio a asumir una visión crítica de los problemas en América Latina para aplicar una eficaz pastoral católica en la línea del propio Vaticano II. Ante ello, Manuel Larraín, entonces presidente del Celam propuso la celebración de una Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano que se celebraría en Colombia, aprovechando la convocatoria para el XXXIX Congreso Eucarístico Internacional planeado para llevarse a cabo en 1968 en Bogotá.[3] Mientras en la primera reunión del Celam en Río de Janeiro en 1955, el Vaticano preparó y dirigió los trabajos, para ese segundo encuentro serían los obispos latinoamericanos quienes tendrían la libertad de preparar por su cuenta las temáticas, las dinámicas del evento y la selección de los participantes.

[1] En la etapa que va de 1969 a 1978, los años inmediatos posteriores a la Celam de Medellín aún no se daba una división nítida entre las corrientes tradicionalistas del lefebvrismo y el sedevacantismo, además de que algunos autores como Gloria Riestra y Manuel Magaña no se adhirieron plenamente, al menos por estos años, al sedevacantismo, como sí lo harían Sáenz Arriaga y Capistrán Garza. En estos años el principal medio de expresión del tradicionalismo era la producción ideológica y polémica de los autores, presentada a través de libros y revistas, sin que haya todavía una actividad de asociaciones sacerdotales o de fieles como se verá en las décadas posteriores.

[2] Posteriormente este organismo pasaría a denominarse simplemente como Conferencia del Episcopado Latinoamericano.

[3] Josep Ignasi Saranyana (dir.) y Carmen José Alejos Grau (coord.). (2002). *Teología en América Latina*, vol. III: "El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899-2001)". Madrid: Iberoamericana/Vervuert, p. 114.

En octubre de 1966 se llevó a cabo la X Asamblea del Celam de carácter extraordinario en Mar del Plata, Argentina, en la que se comenzaron a delinear algunas de las directrices que iban a guiar las discusiones de los participantes durante la Conferencia, en la que de forma innovadora para los ambientes eclesiásticos del continente, se discutiría sobre temas como desarrollo, integración latinoamericana, cambio de estructuras, entre otros. Posteriormente se presentó al Papa oficialmente el proyecto para llevar a cabo la Conferencia y se definió a la ciudad de Medellín como la sede del evento.

En noviembre de 1967 en el poblado de Chaclayo, cerca de Lima, Perú, en el marco de la XI Asamblea de la Celam se eligió, después de la muerte de Larraín, como nuevo presidente del organismo episcopal a Eduardo Francisco Pironio, obispo auxiliar de La Plata y se definieron los tres ejes de la Conferencia a celebrarse el año siguiente: "el quehacer de la Iglesia, la realidad en la que se mueve (la evolución del mundo latinoamericano) y la fuente de inspiración para la acción pastoral (el Concilio Vaticano II)".[4]

En enero de 1968 Paulo VI publicó la convocatoria oficial para la reunión de la Celam; en Medellín y en febrero se envió a los obispos participantes un "Documento de trabajo" que sería la base para las discusiones durante la Conferencia.

El contexto en el que se desarrolló la segunda Celam de Medellín

Sudamérica en esos años en los que aún era reciente el triunfo de la Revolución Cubana y se desarrollaba la Guerra Fría entre el bloque capitalista y el soviético, existía un ambiente de confrontación constante en varios puntos de la región. En los medios católicos se experimentaba una importante presencia de tendencias progresistas surgidas al amparo de las innovaciones del Concilio Vaticano II. Esto era palpable en la acción de sacerdotes que simpatizaban con la idea de la lucha de clases manifestándose en favor de las clases proletarias y en muchos casos aceptaban las líneas de acción de los grupos de ideología abiertamente marxista.

El ejemplo más claro en este giro a la izquierda de numerosos católicos, fue el sacerdote colombiano Camilo Torres, quien decidió unirse a la guerrilla de su país y murió en un combate contra el ejército en febrero de 1966. Su actuación representó para algunos guía para la acción, lo cual aunado al auge de los movimientos guerrilleros, fue uno de los factores para que una buena

cantidad de laicos y sacerdotes consideraran parte de su deber como cristianos, el de sumarse a la lucha de clases mediante la vía armada.

La recepción en América Latina de la encíclica de Paulo VI de marzo de 1967, *Populorum progressio*, fue otro factor determinante en la radicalización hacia la izquierda de un buen número de clérigos. La encíclica, con base en argumentos influenciados por el humanismo integral y el personalismo, criticaba la profunda desigualdad entre clases-naciones y hacía un llamado a la solidaridad con los más desfavorecidos tanto de los países ricos como de los grupos sociales mejor acomodados. También mencionaba que la insurrección revolucionaria podría ser lícita en ciertos casos de tiranía evidente,[5] lo cual fue interpretado de las más diversas maneras por los clérigos latinoamericanos, quienes en muchos casos justificaron de esta forma la lucha armada guerrillera.

Un fenómeno que se suscitó en los meses previos a la llegada de Paulo VI a Colombia, particularmente desde febrero de 1968, fue el envío de cartas abiertas al Papa pidiéndole que no viniera si su postura iba a ser contraria a lo que los progresistas consideraban como "compromiso por los pobres".[6] Estas cartas mostraban el temor de los obispos progresistas de que la visita del Papa pudiera representar un retroceso en la buena receptividad que habían tenido hasta entonces sus posturas en el campo social, las cuales no condenaban del todo la violencia ejercida en la justa defensa de aquellos que consideraban oprimidos.

No obstante, también algunos sectores de la jerarquía progresista se pronunciaron en contra de la violencia revolucionaria y a favor de la "presión moral" contra los poderosos, como fue el caso del obispo Helder Camara.[7] A pesar de que este obispo brasileño fue uno de los símbolos del progresismo católico sudamericano, su postura fue más bien pacifista.

[5] Paulo VI. Encíclica *Populorum progressio* en Página web oficial de la Santa Sede: (http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html) 20 de junio de 2015

[6] Ejemplos de estas cartas se pueden encontrar en: Samuel Silva Gotay. (1983). *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe.* Río Piedras: Cordillera/Sígueme, p. 61 y nota núm. 62, p. 62; así como en Rodolfo Ramón de Roux. (1981). "La Iglesia colombiana desde 1962". En: Enrique Dussel (coord.), *Historia general de la Iglesia en América Latina*, vol. VII. Salamanca: Sígueme/CEHILA, p. 572.

[7] Iosif Grigulevich. (1982). *La Iglesia y la sociedad en América Latina.* Moscú: Academia de Ciencias de la URSS, p. 174.

El desarrollo de la Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín

De manera previa a la Conferencia del Celam, se celebró entre el 18 y el 25 de agosto el XXXIX Congreso Eucarístico Internacional en Bogotá, que también contó con la presencia de Paulo VI y que se celebró bajo la influencia de las directrices del Concilio Vaticano II. En algunos de sus mensajes pronunciados en este Congreso Eucarístico,[8] Paulo VI destacó la idea de presentar a los pobres como sacramento de Cristo y se pronunció en favor del desarrollo humano integral y de la defensa de los oprimidos y de las víctimas de la injusticia.

La Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano propiamente dicha fue inaugurada el 24 de agosto de 1968 por Paulo VI y su clausura fue el 6 de septiembre del mismo año, contó con la participación de 137 obispos con derecho a voto y 112 delegados y observadores. El día de la inauguración de la Conferencia Paulo VI condenó la violencia de la siguiente forma:

> Entre los diversos caminos hacia una justa regeneración social, nosotros no podemos escoger ni el del marxismo ateo, ni el de la rebelión sistemática, ni tanto menos el del esparcimiento de sangre y el de la anarquía. Distingamos nuestras responsabilidades de las de aquellos que, por el contrario, hacen de la violencia un ideal noble, un heroísmo glorioso, una teología complaciente.[9]

En la misma línea, Paulo VI, días antes, al dirigirse a los campesinos colombianos les mencionó que "no sólo de pan vivía el hombre", en el sentido de que no centraran su perspectiva en lo material, sino también en lo espiritual y condenó toda confianza en la violencia y en la revolución como actitudes contrarias al espíritu cristiano.

Esta actitud decepcionó a muchos clérigos y jerarcas progresistas latinoamericanos, para quienes Paulo VI había metido en el mismo saco de manera errónea, tanto la violencia institucional ejercida por los grupos de poder como la violencia revolucionaria popular, aunque no por ello los progresistas cesaron en su acercamiento al marxismo ni cedieron en sus planteamientos discursivos, pues ya en las discusiones realizadas durante la Conferencia y en el texto de los documentos finales, permanecería plenamente visible una

[8] Saranyana y Alejos, *op. cit.*, p. 124.

[9] Paulo VI. "Homilía durante la inauguración de la II Asamblea General de los obispos de América Latina". Página web oficial de la Santa Sede, (http://w2.vatican.va/content/paul vi/es/homilies/1968/documents/hf_p vi_hom_19680824.html) 14 de junio de 2015.

línea en general avanzadamente progresista, que aunque se contraponía con las directrices papales, nunca fueron condenadas abiertamente por Paulo VI.

La dinámica del Congreso se centró en la presentación de una serie de ponencias que serían la base para la discusión que llevaría a la redacción conjunta de los documentos finales. En dichas ponencias participaron obispos como Eduardo Pironio, Eugenio de Araujo, Samuel Ruiz, Eduardo Henríquez, Palo Muñoz y Leonidad Proaño.

Aspectos destacables de los documentos finales de Medellín

Los llamados "Documentos de Medellín" que fueron el resultado de las discusiones entre los obispos, tuvieron tres ejes principales: la promoción humana, la evangelización y crecimiento de la fe, y la Iglesia visible y sus estructuras. En el primero criticaron ampliamente la falta estructural de oportunidades en América Latina para una realización integral de la dignidad de la persona humana; asimismo plantearon una purificación de algunos aspectos de la religiosidad popular y proclamaron la necesidad de renovar algunos aspectos de las estructuras eclesiales latinoamericanas consideradas como obsoletas e impulsar las iniciativas laicales.[10]

Medellín representó para muchos una denuncia de la situación de miseria de la mayoría de la población latinoamericana y de la consiguiente opresión e injusticia, aunque la interpretación de los documentos dependió en mucho de la ideología de quien los estudiara, divulgara y comentase.

Los documentos de Medellín se dividen en 16 apartados, agrupados a su vez en tres secciones ("Promoción humana", "Evangelización y crecimiento de la fe" y "La Iglesia visible y sus estructuras"). Los apartados más polémicos fueron los titulados "Justicia", "Paz", "Movimientos de laicos", "Pastoral de élites" y "La pobreza en la Iglesia".

A manera de ejemplo, se puede señalar en el apartado titulado "Justicia" el punto número 16:

> El ejercicio de la autoridad política y sus decisiones tienen como única finalidad el bien común. En Latinoamérica tal ejercicio y decisiones con frecuencia aparecen apoyando sistemas que atentan contra el bien común o favorecen a grupos privilegiados.[11]

[10] Saranyana y Alejos, *op. cit.* pp. 127 y 128.

[11] "Justicia", pto. 16 en Conferencia del Episcopado Latinoamericano, *Medellín. La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio Vaticano II*. México: Dabar, 2007, p. 42.

En dicho apartado se hace una clara crítica a los gobiernos que favorecen a las clases altas en detrimento del bien de la mayoría empobrecida, lo cual fue interpretado por muchos como un desafío a la autoridad.

En el apartado "Paz", en el punto 16 se hace una condena de la violencia institucionalizada considerada por la Celam como la ejercida por los poderes políticos y económicos:

> América Latina se encuentra, en muchas partes, en una situación e injusticia que puede llamarse de violencia institucionalizada cuando, por defecto de las estructuras de la empresa industrial y agrícola, de la economía nacional e internacional, de la vida cultural y política [...] tal situación exige transformaciones globales, audaces, urgentes y profundamente renovadoras. No debe, pues, extrañarnos que nazca en América Latina "la tentación de la violencia". No hay que abusar de la paciencia de un pueblo que soporta durante años una condición que difícilmente aceptarían quienes tienen una mayor conciencia de los derechos humanos.[12]

En los puntos 17 y 18 responsabilizan a quienes detentan una alta posición económica de las consecuencias de la reacción contra la injusticia:

> Si se retienen celosamente sus privilegios y, sobre todo, si los defienden empleando ellos mismos medios violentos, se hacen responsables ante la historia de provocar "las revoluciones explosivas de la desesperación" [...] la justicia, y consiguientemente la paz, se conquistan por una acción dinámica de concientización y de organización de los sectores populares.[13]

Como puede observarse, la Conferencia del Episcopado latinoamericano marcó la pauta de una serie de críticas y señalamientos contra las clases altas en lo que se consideraba la defensa de los intereses de los oprimidos, lo cual fue fundamental en el crecimiento de las tendencias progresistas al interior del catolicismo latinoamericano.

Consecuencias e innovaciones que trajo consigo la Segunda Reunión de la Celam de Medellín

El carácter combativo de los documentos de Medellín fue fundamental en el desarrollo de nuevas expresiones del progresismo católico, como las *Comu-*

nidades eclesiales de base, la *Teología de la liberación* y un mayor acercamiento de varios clérigos y obispos de la región hacia el denominado "compromiso con los pobres y oprimidos".

Según la interpretación de Samuel Silva Gotay:

> Medellín recoge a nivel jerárquico el ambiente desafiante de toda la iglesia latinoamericana, pero a la vez va a generar una avalancha de procesos irreversibles que esa misma jerarquía va a tratar de detener [...] de aquí en adelante presenciamos la radicalización de la participación política de los cristianos y la radicalización de sus preguntas a la fe.[14]

Dicha radicalización se manifestó desde finales de 1968 y a lo largo de los años setenta, en la creación y desarrollo de diversos grupos sacerdotales que impulsaron múltiples iniciativas en favor de la lucha social con posturas muy afines al marxismo y en muchos casos dispuestos a colaborar con él; entre éstos destaca el grupo colombiano de los llamados "curas de Golconda",[15] los clérigos argentinos denominados "Sacerdotes por el Tercer Mundo",[16] el núcleo surgido en torno a la revista teológica argentina *Cristianismo y Revolución*, la llamada "Iglesia joven de Chile" (que fue el origen de "Cristianos por el socialismo"), la "Organización Nacional de Información Social" (ONIS) en Perú, el "Movimiento *Populorum progressio*" en Panamá, el Movimiento Camilo Torres, entre muchos otros.[17]

La acción de esta serie de agrupaciones llegó a afectar seriamente las relaciones Iglesia-Estado en muchos países sudamericanos gobernados entonces por regímenes militares anticomunistas, pues muchos sacerdotes se vieron involucrados en actividades consideradas como subversivas por el Estado.

Las críticas tradicionalistas a las consecuencias de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín

Naturalmente el auge del progresismo católico que propiciaron en América Latina los documentos surgidos de la Segunda Celam de Medellín, trajo consigo una serie de reacciones adversas por parte de los representantes del tradicionalismo católico, las cuales se manifestaron en la crítica de los aspectos concretos que se detallan en los siguientes apartados:

[14] Silva Gotay, *op. cit.*, p. 65.
[15] *Ibid.*, p. 65.
[16] *Ibid.*, p. 66.
[17] Grigulevich, *op. cit.*, p. 172.

La Iglesia efectuando una acción política indebida

Aunque el pensamiento tradicionalista proponía, según la línea oficial de la Iglesia previa al Concilio Vaticano II, una sociedad en la que la religión tuviera un papel preponderante en oposición a la laicidad y de acuerdo con el llamado "régimen de cristiandad" y el "reinado social de Cristo", algunos autores tradicionalistas como Manuel Magaña y René Capistrán Garza, ya sea por estrategia o por una peculiaridad ideológica, argumentaron, en contra de los postulados de Medellín, que los representantes de la Iglesia debían respetar tajantemente la separación entre la institución eclesiástica y el Estado y omitir cualquier declaración en materia política. Capistrán Garza consideraba que:

> La actitud del Celam vuelve la espalda a la doctrina [...] sustancialmente evangélica de la apoliticidad de la Iglesia. He aquí la razón: el desarrollo de los hechos en el mundo moderno erradicó los problemas sociales —obrero y campesino principalmente— de su órbita propia, que es la social, enquistándolos en la órbita política. Las masas obreras y campesinas son masas electorales; su control es por lo tanto el control de una fuerza política.[18]

Capistrán Garza no niega la posibilidad de una doctrina social de la Iglesia y de una acción de ésta, pero siempre que se limite al campo propiamente de lo social, tal como lo hicieron por ejemplo las asociaciones nacidas en los años posteriores a *Rerum novarum*, oponiéndose en cambio a la participación eclesiástica en lo político-electoral, pues desde su óptica eso atentaría contra el Estado laico y el régimen de la Revolución Mexicana, al cual se adhiere de hecho en varios de sus escritos.

Por su parte, para Manuel Magaña respecto a los documentos de Medellín: "la Iglesia Católica —de acuerdo con las directrices emanadas de Roma— está por encima de todo partido político y de toda política de partido aunque los de la Internacional Progresista practiquen lo contrario".[19] La acción del progresismo católico para este autor sería una manera de que ciertos sectores eclesiásticos participen en la búsqueda del poder y aunque en ninguno de los documentos de Medellín se menciona la lucha de partidos explícitamente como campo de acción del clero, Magaña plantea esta posibilidad como inminente.

[18] René Capistrán Garza. (1970). *Caos en la Iglesia y traición al Estado*. México: edición del autor, pp. 46 y 47.
[19] Manuel Magaña Contreras. (1970). *Poder laico*. México: Foro Político, p. 33.

Los documentos de Medellín representaron el medio a través del cual "funda el 'progresismo religioso' infiltrado en la Iglesia católica, su institucionalización como clero político".[20] Es decir a partir de Medellín se haría oficial por parte de la Iglesia una nueva ofensiva para incrementar sus espacios en el ámbito de lo político. Magaña se opone a ello, aunque cabría preguntarse si su actitud habría sido la misma si dicha participación en lo público se hubiera registrado desde posturas más conservadoras.

Gloria Riestra no muestra una actitud tan aparentemente opuesta a la participación eclesiástica en lo político, pero sí argumenta en favor de la ilegalidad de la participación de clérigos en movimientos sociales y la influencia de los documentos de Medellín en este tipo de acciones:

> La tónica general de los documentos así como algunas expresas indicaciones se prestan a las mil maravillas para que todos los sacerdotes que deseen inmiscuirse en asuntos legales como la cuestión de apoyar huelgas [...] incitar a obreros y empleados contra fábricas y empresas [...] e instándoles a "tomar conciencia" en orden al "cambio de estructuras" pueden hoy [...] enarbolar los documentos de Medellín a su favor.[21]

Para Riestra, la gestión de sacerdotes en favor de cuestiones sociales representaba una amenaza al orden legal establecido y más si se trataba de apoyar movimientos cercanos al marxismo que tenían por objetivo la subversión y el avance del comunismo.

Por otro lado, el sacerdote Joaquín Sáenz Arriaga criticó ampliamente en su obra *La nueva Iglesia Montiniana*, tanto la Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano de Medellín como el Congreso Internacional Eucarístico de Bogotá celebrado días antes; para él ambos eventos fueron condenables por la "preponderancia que se dio al problema humano, al problema social, sobre el problema divino de la gloria de Dios y de la salvación de las almas".[22] Para Sáenz el problema no era que los obispos trataran problemas políticos y sociales, sino que con ello descuidaban su labor espiritual.

Lenguaje afín al comunismo utilizado por los obispos latinoamericanos

Un aspecto que los tradicionalistas consideraron de primera importancia en su crítica a los documentos de Medellín, fue el del lenguaje: la Iglesia había dejado de hablar de lo sagrado para retomar palabras propias del análisis so

[20] *Ibid.*, p. 34.

[21] Gloria Riestra de Wolf. (1971). *Tormenta sobre la Iglesia*. México: edición del autor, p. 276.

[22] Joaquín Sáenz Arriaga. (1971). *La nueva Iglesia Montiniana*. México: edición del autor, p. 5.

cioeconómico y político, lo cual representaba una clara señal de la creciente mundanización de la institución eclesiástica. Para Capistrán Garza en la Celam en términos generales "se descubre sin ambages la presencia de un catolicismo no sólo militante en política, sino [...] afín en ideas y lenguaje con el comunismo activista".[23] El uso de términos como "desarrollo", "cambio de estructuras", "violencia institucionalizada", entre otros, parecía a los tradicionalistas un intento de mimetizarse con las corrientes marxistas.

Magaña veía en el lenguaje innovador una invasión, un apoderamiento de las jerarquías eclesiásticas por parte de fuerzas extrañas y poderosas (las del comunismo): "Soberbio, agresivo, belicoso y descarado, el lenguaje del "progresismo político-religioso" infiltrado en la Iglesia católica refleja la fuerza que alcanzó en 1968 al apoderarse de la II Conferencia del Celam de Medellín".[24] Los adjetivos con que califica Manuel Magaña el lenguaje utilizado en Medellín ofrecen una visión de cómo los tradicionalistas percibían las posturas eclesiásticas del progresismo como una amenaza que al parecer estaba en una fase triunfante.

El lenguaje era considerado como una señal para reconocer la subversión en el seno de la Iglesia; como lo declara Riestra: "el lenguaje 'post-Medellín' ha sido adoptado como emblema para los clérigos revolucionarios, los que continúan siendo sacerdotes, y los que lo fueron y ahora sólo son revolucionarios".[25] En estas líneas la autora tradicionalista hace referencia al caso de los diversos casos de sacerdotes que en esos años dejaban el sacerdocio, muchos de ellos atraídos por tener una participación más activa en la lucha social.

En relación con la expresión "signo de los tiempos", bastante común en la doctrina social católica posconciliar y que hace referencia a la forma en que deberían, según sus parámetros, actuar los católicos según los acontecimientos y las problemáticas que los rodean, Joaquín Sáenz Arriaga consideraba que ese lenguaje: "Parece más apto para los salones de conferencias demagógicas que para la exposición serena de la teología católica. Aquí sí la Iglesia está en función del mundo y de los hombres, no los hombres y el mundo en función de la obra salvífica de la Iglesia".[26]

Según estos planteamientos, los sacerdotes con el uso de este tipo de lenguaje capitulaban ante las exigencias del enemigo, en este caso del co-

[23] René Capistrán Garza. (1969). *Reto político de la falsa Iglesia.* México: Frente Constitucionalista Mexicano, p. 84.
[24] Manuel Magaña. (1971). *Troya juvenil.* México: edición del autor, p. 260.
[25] Riestra, *op. cit.*, pp. 291 y 292.
[26] Saenz, *op. cit.*, p. 529.

munismo y desacralizaban su lenguaje para acomodarse al mundo moderno, cuando éste es el que debería acomodarse a las disposiciones eclesiásticas por el bien de las almas y de su salvación eterna.

Sáenz Arriaga en *La nueva Iglesia Montiniana* cita un documento de una agrupación denominada "Frente Tradicionalista Mexicano"[27] enviado a los obispos mexicanos en protesta por el contenido de un mensaje del Episcopado publicado el 10 de octubre de 1968, en el que los prelados proclaman la necesidad de fortalecer su compromiso social. Los tradicionalistas denuncian en el texto mencionado:

> Cuando leemos en vuestro Mensaje Episcopal esas palabras de connotación privativa del marxismo como son: "autocrítica", "cambio de estructuras", "revisión de valores", "historia cambiante", "dinamismo de la historia", etc., etc., concluimos [...] que la Iglesia católica "ha bebido la cicuta", le han lavado el cerebro y "la historia cambiante" le ha hecho abandonar la filosofía cristiana, a base de valores axiológicos y sociales perennes, para proclamar a todo viento la teoría del dinamismo dialéctico, económico o materialista, como un reflejo de las ideas expuestas en la Segunda Reunión Internacional del Celam en Medellín inaugurada por Paulo VI.[28]

Los núcleos tradicionalistas consideraban que en Medellín se estableció como oficial un lenguaje extraño, ajeno a los fines sobrenaturales de la institución eclesiástica y todo con el aval de Paulo VI. Consideraban cualquier referencia a la evolución y al cambio como un elemento de la ideología marxista que había logrado penetrar en la Iglesia y que había hecho de ésta un instrumento de los intereses de Moscú. A través de la adopción de completos y categorías propios de las ciencias sociales en sus documentos, la Iglesia avanzaba, según la perspectiva tradicionalista, hacia su autodestrucción al renunciar a su finalidad espiritual para convertirse en una sociedad con fines terrenales.

La Iglesia católica en Latinoamérica a favor de la violencia y la rebelión

Aunque para el progresismo católico los documentos de Medellín fueron la señal de renovación del compromiso de la Iglesia con las clases sociales desfavorecidas en Latinoamérica, los tradicionalistas no vieron en ello más que

[27] Se ignora si dicha agrupación existió realmente o si es sólo un membrete, aunque es muy probable, por el estilo y el discurso del texto, que quienes elaboraron el documento citado por Sáenz Arriaga hayan sido militantes de la agrupación reservada de los Tecos.

[28] Sáenz, *op. cit.*, p. 592.

una aprobación tácita a los movimientos guerrilleros que deseaban un cambio violento de estructuras sociales.

No obstante que, como se comentó anteriormente, Paulo VI condenó el uso de la violencia, para los tradicionalistas dicho pronunciamiento no fue ni tajante ni eficaz ya que los documentos finales de la Conferencia de Medellín promovieron de hecho un aumento de la violencia política en el subcontiente. Capistrán Garza decía por ejemplo que el pueblo colombiano:

> Vio hace poco a sus obispos plantear en Medellín un programa de soluciones anticristianas y violentas [...] para resolver problemas agudizándolos en vez de resolviéndolos [sic]. El Celam vistió de Nazareno a Carlos Marx e inflamó a los pueblos de un espíritu diabólico de rebelión de una agresividad seudomística, de una demencia delirante que veía en la hoz y el martillo, la cruz del Gólgota.[29]

Si el marxismo había sido condenado por la Iglesia antes del Vaticano II, ahora parecía que con los documentos de Medellín, de acuerdo con Capistrán, se podía hacer una equivalencia de éste con el propio catolicismo. Si los clérigos se identificaban con el marxismo, tal como los tradicionalistas consideraban que ocurrió en Medellín, la religión sería utilizada para justificar la violencia de aquellos que deseaban un cambio rápido de estructuras.

Manuel Magaña, por su parte, llegó a considerar que el progresismo católico había propiciado el apoyo de algunos sacerdotes al movimiento estudiantil de 1968 en México:

> El "progresismo político-religioso" que impulsó a la subversión llamada estudiantil, en México, se vio fortalecido con los acuerdos de Medellín y a ello se debe que sobre todo a partir de septiembre de 1968, los comunistas de sotana dieron la cara, con violencia verbal, para apoyar la lucha contra las instituciones nacionales.[30]

Evidentemente para Magaña los sucesos de 1968 en México fueron parte de una conspiración comunista contra el Estado y en ello algunos sacerdotes progresistas habían tenido parte como consecuencia precisamente del aliento que a sus acciones dieron los documentos de Medellín. Como efecto de ello, los clérigos colaboraban en la degradación moral de la juventud para hacerla presa fácil de las prédicas comunistas: "La violencia sólo es una fase de la maniobra para frustrar a las futuras generaciones [...] la "Iglesia de Mede-

[29] Capistrán, *op. cit.*, 1970, pp. 184 y 185.
[30] Magaña, *op. cit.*, 1971, pp. 256 y 257.

llín", pretende convertirnos en basura, para que luego nos barra la Revolución Mundial Comunista".[31] Como consecuencia de Medellín, ahora también los sacerdotes colaboraban con la labor comunista de arrastrar a la juventud a la violencia.

El llamado "pecado social" era al parecer ya lo único que importaba para la Iglesia en Latinoamérica. Gloria Riestra veía en esto una transformación radical de la misión de la Iglesia en el mundo:

> Ahora la revolución ha tomado un carácter de "exigencia sagrada" enseña la nueva teología popular a partir de Medellín, llevando algunas de sus conclusiones hasta sus últimas consecuencias, que hasta hoy se tomó parte en un gran pecado (que parece ser el único que importa ya) y ese pecado consiste simplemente, no sólo en cometer la injusticia, sino en no oponerse a ella empleando todos los medios [...] ésta es la "conversión", hacerse revolucionario.[32]

Según los tradicionalistas, Medellín había construido una "nueva iglesia revolucionaria" al condenar no sólo a los poseedores de riqueza, sino también a los opositores a la revolución social; se ponía en pie de lucha a favor de una ideología que era considerada como tiránica.

Otro aspecto relevante de la crítica tradicionalista es la percepción en cuanto a las convulsiones sociales y políticas que se vivieron en América Latina durante los años posteriores a la Conferencia de Medellín. Ideólogos como Sáenz Arriaga establecieron prácticamente una relación de causa-efecto entre la publicación de los documentos por parte de la Celam y la violencia armada en el subcontinente:

> Los hechos sucedidos en este Subcontinente después del Congreso Eucarístico y la Conferencia de Medellín son en extremo gravísimos y reveladores. Ha sido uno de los peores periodos de convulsiones políticas y sociales [...] los eclesiásticos querían, no insinuar, no pedir a los gobiernos [...] cambios audaces, sino encabezar los movimientos, con los gobiernos o sin ellos o en contra de ellos para realizar esta general revolución en toda América Latina.[33]

Varios países sudamericanos se vieron sacudidos en estos años por golpes de Estado, convulsiones revolucionarias y guerrillas urbanas y rurales, en las cuales se vieron de hecho involucrados varios clérigos. Para los tradiciona

[31] *Ibid.*, p. 267.
[32] Riestra, *op. cit.*, p. 292.
[33] Sáenz, *op. cit.*, p. 23.

listas los representantes de la Iglesia estaban colaborando con el comunismo y además empujando a la juventud hacia el caos: "vidas jóvenes han sido empujados a la guerrilla por el profetismo de los curas de la nueva iglesia, la dependencia de las naciones se ha acentuado y el avance del ateísmo se ve incontenible".[14]

La infiltración marxista en la Iglesia

Un tema recurrente entre los autores tradicionalistas es el de la infiltración. Esto encaja con una ideología que tiene en la "conspiración judeo-masónica-comunista" uno de sus elementos fundamentales y que sostenía la posibilidad y el temor de que los grupos judíos, que tendrían el objetivo de destruir al catolicismo, infiltraran a la Iglesia con gente afín a ideologías ajenas a la verdadera esencia de la religión, como el comunismo.

Durante la celebración de la Conferencia Episcopal de Medellín, los redactores de *La Hoja de Combate*, con Salvador Abascal a la cabeza, órgano periodístico representativo de la corriente antiprogresista posconciliar radical publicaron en su edición del 4 de septiembre de 1968 un documento titulado "Petición presentada a Su Santidad Paulo VI por un grupo de mexicanos", la cual habría sido enviada al Papa. Sin embargo es preciso aclarar que en esta publicación no se da a conocer el nombre de los autores de la carta.[15] En dicha misiva se argumenta:

> El hecho lamentable de que algunos clérigos católicos, utilizando su autoridad espiritual sobre las masas, las engañen afirmando que el comunismo las sacará de la pobreza y la miseria, y que Vuestra Santidad apoya tales afirmaciones, torna urgente una aclaración al respecto, por lo que humildemente suplicamos Vuestra Santidad nos guíe con la luz de la verdad a este respecto, para evitar que se siga engañando al pueblo.[16]

[14] Manuel Magaña. (1979). *Puebla 79. Religión y política*. México: Alfa, pp. 50 y 51.

[15] Joaquín Sáenz Arriaga la reproduce también en su libro *La nueva Iglesia Montiniana*, en donde se dice que la elaboró la Federación Mexicana Anticomunista de Occidente (Femaco), organismo público auspiciado por la organización reservada de los Tecos de Guadalajara, y aparece fechada el 20 de agosto de 1968 y firmada por Raymundo Guerrero, Rafael Rodríguez y Sergio Lastra. Es probable que Abascal haya preferido omitir la mención de los autores de la carta por las diferencias de criterio en relación con el tema de la autoridad papal que tendría respecto al grupo jalisciense; sin embargo, en estos momentos los Tecos, al menos en lo público, aunque posiblemente sí en los núcleos cerrados de su militancia, no se declaraban todavía abiertamente opuestos a la autoridad vaticana, como lo muestra el tono sumiso y reverente del documento.

[16] *La Hoja de Combate*, 4 de septiembre de 1968, p. 6.

Este señalamiento los autores de la carta lo hacían justo antes de que comenzara la Conferencia de Medellín, tenían la esperanza de que el Papa condenara de manera firme y tajante las simpatías de algunos clérigos con el marxismo y por eso le pedían en un tono implorante que se condenara a las tendencias izquierdistas dentro del clero. La carta continúa en un tono similar rogando al jefe de la Iglesia que se dé una orientación definitiva para evitar que la Iglesia se convierta en un instrumento en manos del comunismo internacional y que se evitara la falsa orientación sobre los fieles,[37] además de exigir que se limpiara a la Iglesia de los clérigos emboscados en su interior.

El tradicionalismo llegó a considerar a Medellín como "una especie de Cuarta Internacional rociada con agua bendita [...] cuyas decisiones no constituyen doctrina dogmática pero cuyos audaces puntos político-religiosos produjeron desde entonces, frutos de violencia con repercusiones en México".[38] La idea de que Medellín había amalgamado al catolicismo y al comunismo era constante y pretendía mantener una denuncia permanente contra los clérigos que se decidieran por alternativas de acción que implicasen la colaboración con el marxismo.

El 15 de junio de 1973 la revista sedevacantista *Trento* consideraba, según un artículo firmado por Salvador Ruz, que ante el panorama de izquierdización del catolicismo en el continente que

> La extrema izquierda se ha dedicado a cortejar a la Iglesia en América Latina para poder infiltrarla fácilmente. Grupos revolucionarios con muchos más conocimientos políticos e ideológicos que los de la izquierda católica están usando a los diversos movimientos activos de sacerdotes y seglares para provocar una revolución que, en realidad, no tiene ningún contenido cristiano.[39]

Para describir ese proceso de infiltración, *Trento* publicó a partir de ese número y durante algunos meses el llamado "Informe Rand", que según dicha publicación fue elaborado por la Oficina de Investigaciones Exteriores del Departamento de Estado de Estados Unidos en 1969.[40] La inclusión de este documento en una revista sedevacantista da cuenta de la afinidad político-ideológica de este sector con algunos puntos del anticomunismo estadounidense típico de la Guerra Fría. En torno a Medellín, este texto plantea que

[37] *Ibid.*, p. 6.
[38] Magaña, *op. cit.*, 1971, p. 256.
[39] *Trento*, 15 de junio de 1973, p. 1.
[40] *Ibid.*, p. 2.

en dicha reunión se enfrentaron dos concepciones de Iglesia: la "Iglesia-institución" y la "Iglesia-movimiento", a la vez que se exaltaba la denominada misión profética de la Iglesia que implicaba el deber de los católicos de denunciar las injusticias, como la base de unidad entre quienes sustentaban ambos conceptos de Iglesia.[41] Ante esto, los redactores de *Trento*, en un comentario interpolado en el texto del informe, responden: "La Iglesia o es una institución o no es nada: la Iglesia-movimiento, en oposición de la Iglesia-institución, es convertir la obra de Dios en obra del hombre [...] adaptable a la variación constante de las cosas humanas".[42] De esta manera, la Iglesia que debía ser portadora de valores eternos e inmutables devenía una institución sujeta a los compromisos mudables y variables de las luchas puramente humanas.

Paulo VI como jefe de la subversión en la Iglesia

En los años inmediatos posteriores a la Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín, la mayoría de los autores tradicionalistas (Rene Capistrán Garza, Manuel Magaña y Gloria Riestra) no se declararon abiertamente sedevacantistas, lo que sí harían, con excepción de Magaña, algunos años más tarde. No obstante el sacerdote Joaquín Sáenz Arriaga ve en Medellín una evidencia fundamental de que el papado ha caído en herejía y prácticamente declara en su obra *La nueva Iglesia Montiniana,* la abierta complicidad de Paulo VI en el proceso de infiltración comunista experimentado, según su perspectiva, en la Iglesia en Latinoamérica gracias a la Conferencia de la Celam.

Haciendo referencia al encuentro de Paulo VI con campesinos colombianos celebrado el 23 de agosto de 1968 en Bogotá, en el que el Papa hizo varias alusiones a la promoción social, Sáenz Arriaga comenta:

> Paulo VI consideraba aquel encuentro "clasista" como uno de los momentos "más íntimos y significativos" de su ministerio apostólico y pontificio. ¿Por qué? Porque estaba inaugurando un programa elaborado en los laboratorios vaticanos, con el consejo de los "expertos" conciliares, de los teólogos de la nueva ola, de los jesuitas y de los judíos. Porque estaba cumpliendo el objetivo específico de su pontificado, al derrumbar las viejas estructuras, al despertar a las multitudes aletargadas, al mudar la vieja mentalidad y el "triunfalismo absurdo" de la Iglesia preconciliar en los inmensos territorios de América Latina [...] Iba a cumplir la consigna de la mafia, que, al despertar las ambiciones de nuestras clases trabajadoras, quería abrir brecha a los milicianos de las guerrillas, para

[41] *Ibid.*, p. 5.
[42] *Ibid.*, p. 5.

> asaltar las cumbres del poder. En aquellos momentos Paulo VI iba a traducir en arenga la revolucionaria doctrina de *Populoroum Progressio*.[43]

En estas líneas se puede observar claramente la alusión a la teoría de la "conspiración judía", según la cual los judíos controlaban desde las sombras al comunismo y que deseaba un nuevo orden mundial con un dominio ejerci do exclusivamente por judíos.

Sáenz Arriaga también condenó el acercamiento que declaró Paulo VI en favor de los pobres y que debía ser la norma a seguir en la Iglesia latinoa- mericana:

> Asociándose a los desheredados, despertando su codicia, haciéndoles ver que son vícti mas de la opresión o de la explotación; cambiando los Evangelios de Cristo por el nue vo evangelio de la revolución, Paulo VI ha contribuido eficacísimamente a la difusión y consolidación del socialismo comunizante en todo el mundo. Sus viajes, más que un sentido religioso, han tenido evidentemente un sentido político, que quiere acelerar la socialización del mundo.[44]

Para Sáenz Arriaga la visita de Paulo VI a Colombia y su participación en la Conferencia de la Celam representó un ejemplo decisivo para observar la manera en que el obispo de Roma se convertía en una pieza de ajedrez del judaísmo internacional y del comunismo.

Después de citar algunos párrafos del discurso inaugural de Paulo VI de la II Conferencia del Celam pronunciado todavía en Bogotá, Sáenz Arriaga señala: "Empieza la época de la socialización en nombre del Evangelio, ha llegado el momento en el que la revolución se dé ósculo de paz con el apos tolado jerárquico para redención de los pueblos".[45] El triunfo del comunismo a nivel mundial en estos años era una posibilidad que en aquel entonces se percibía como no tan lejana y el hecho de que varios clérigos se acercaran a los problemas sociales hacía sospechar a los tradicionalistas que trataban de impulsar el viraje definitivo hacia el sistema socialista.

Haciendo referencia a la condena explícita de Paulo VI de la violencia, Sáenz la considera sólo como algo estratégico, algo que no tuvo efectos reales y que fue sólo una manera de encubrir sus maniobras: "Cambió hábilmente su discurso, poniendo énfasis en la condenación de la violencia, aunque dejan do, como suele hacerlo, una puerta abierta, por donde las guerrillas pudiesen

[43] Sáenz, *op. cit.*, p. 449.
[44] *Ibid.*, p. 455.
[45] *Ibid.*, p. 480.

entrar dentro de la Iglesia postconciliar".[46] Para Sáenz Arriaga la actitud de conformidad con los resultados de Medellín por parte de Paulo VI y el hecho de que nunca hubiera condenado los documentos finales, eran la confirmación de que Montini tenía como intención la destrucción de la Iglesia desde dentro. Este elemento fue un factor que pudo haber influido notoriamente en el posicionamiento de Sáenz como el líder de la corriente sedevacantista.

Conclusiones

La Segunda Conferencia General de Medellín marcó un punto de transformación de la Iglesia en América Latina, lo cual se manifestó en un discurso identificado con las causas de los más pobres. Lo anterior impulsó expresiones notables del progresismo católico como la teología de la liberación y las comunidades eclesiales de base.

Mucho de la reacción adversa de los tradicionalistas en relación con Medellín se debió a su anticomunismo, pues su percepción era que el compromiso social de la Iglesia era un sinónimo de simpatía plena y total, sin matices, de los jerarcas eclesiásticos respecto al marxismo. Asimismo la noción de "infiltración" puede considerarse como un elemento clave en el imaginario de los tradicionalistas.

Se interpretaron los documentos de Medellín como la exaltación de la violencia a pesar de que tanto los discursos papales dichos en Colombia y algunos puntos de los documentos la condenaban; no obstante, la fuerte crítica a la "violencia institucionalizada" fue un factor determinante para la radicalización de varios católicos.

Aunque los documentos de Medellín fueron clave en una mayor consolidación de las corrientes progresistas en la Iglesia, su efecto no fue permanente, pues aun cuando favoreció el posicionamiento en contra del capitalismo y de los sistemas de gobierno autoritarios en ciertos países, después de los años setenta y a la muerte de Paulo VI poco a poco y en un ritmo variante según el país, la Iglesia volvió en términos generales a posturas relativamente más conservadoras y sobre todo no tan comprometidas en lo social.

Los tradicionalistas que a finales de los sesenta y principios de los setenta hacían del anticomunismo el eje fundamental de su discurso, vieron en los documentos de Medellín una amenaza y a la vez la prueba de que la Iglesia estaba ya infiltrada por el enemigo judeo-comunista que deseaba destruirla

[46] *Ibid.*, p. 516.

desde dentro, lo cual fue un factor que favoreció el surgimiento y desarrollo de posturas religiosas radicales como el sedevacantismo.

Cabe mencionar que el discurso tradicionalista tiene varias similitudes a aquel que siguieron algunos regímenes autoritarios para reprimir a los sacerdotes progresistas que se involucraron en actividades consideradas como subversivas. Por su colaboración con el marxismo, los sacerdotes se convertían para los tradicionalistas en traidores, en agentes del enemigo y por lo tanto sin ningún derecho a ser considerados como miembros de la verdadera Iglesia católica, de la cual los tradicionalistas se consideraban guardianes en defensa de sus enemigos multiseculares.

LOS ENFRENTAMIENTOS ENTRE LA IGLESIA CATÓLICA Y LAS FUERZAS ARMADAS DURANTE LA DICTADURA MILITAR BRASILEÑA: LA REPRESIÓN EN LA CIUDAD OBRERA DE VOLTA REDONDA, RÍO DE JANEIRO

Alejandra Luisa Magalhães Estevez
Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil (CPDOC/FGV)

Introducción

En este artículo se analizan los acontecimientos que enfrentaron a la Iglesia católica con las fuerzas armadas, ocurridos en la ciudad obrera de Volta Redonda, ubicada en el estado de Río de Janeiro, durante el periodo de la dictadura militar brasileña (1964-1985). Los conflictos existentes entre el obispo Waldyr Calheiros Novaes, sacerdotes católicos y activistas, por un lado, y los militares de la región, por el otro, constituyen el eje fundamental de este trabajo. En este sentido, veremos cómo la Iglesia católica en la región se constituyó como la principal fuerza de oposición al régimen militar, emergiendo como actor político central, que permite entender el periodo autoritario no sólo en la región sino en todo el país.

La ciudad de Volta Redonda nos permite examinar la relación entre la Iglesia y el Estado, entendiendo este conflicto como elemento estructurante de la vida social. Así, la experiencia de Volta Redonda nos permite indagar sobre las relaciones de poder que se establecieron entre las autoridades eclesiásticas y las militares, teniendo en cuenta la capacidad represiva del Estado autoritario y las acciones puestas en práctica por la Iglesia local.[1]

La instalación de la Compañía Siderúrgica Nacional (CSN) en los años cuarenta transformó Volta Redonda en una ciudad obrera. Durante la década de 1950, la clase obrera ya estaba muy establecida y el sindicalismo se afirmaba como el principal intermediario en las luchas entre empresarios, Estado

[1] Charles Tilly. (2008). *Contentious Performances*. Cambridge: Cambridge University Press.

y trabajadores.[2] En la historia local de los años sesenta y setenta, la Iglesia católica se convirtió en un actor político importante, responsable de articular las demandas de los trabajadores de la ciudad y de sus familias, llenando así el vacío dejado por el movimiento obrero, que se encontraba entonces bajo fuerte persecución militar.

Sin embargo, a nivel nacional, durante el periodo democrático (1945-1964) que antecedió al golpe de Estado, amplios sectores de la Iglesia se posicionaron a favor de una revolución militar, a fin de combatir el supuesto avance de las ideas comunistas; es decir, se colocaron al lado de los sectores más conservadores de la sociedad con el fin de prevenir la propagación del "peligro rojo" en el país. En este sentido, la Iglesia se sirvió profundamente de sus símbolos religiosos en la lucha por mantener su poder, como podemos ver en las campañas "Rosario en Familia" y las "Marchas de la familia, con Dios, por la libertad".[3] No obstante, movimientos católicos vinculados a la Acción Católica adoptaron una perspectiva popular, siendo común la acción conjunta con miembros de la izquierda en los sindicatos, movimientos estudiantiles y comunidades marginadas.

Por otra parte, a lo largo de la década de 1950 los movimientos de base de la Iglesia se desarrollaron espectacularmente y ganaron una mayor autonomía en relación con la jerarquía. Numerosos sacerdotes y obispos integraron el ala más progresista de la Iglesia de aquella época, llevando adelante una obra de evangelización y concientización de los trabajadores en los medios rural y urbano.

Durante el régimen militar, las detenciones y torturas dirigidas a los miembros vinculados a la Iglesia fueron cada vez más frecuentes, lo que propició la unión de diferentes sectores. Así, una parte de la jerarquía se vio obligada a enfrentar al Estado dictatorial, motivando tensiones en la relación entre la Iglesia y el Estado. Como lo señaló Moreira Alves,[4] a diferencia de lo ocurrido con los militares, la Iglesia se movió desde una posición de centro hacia la izquierda, en función de la defensa de su autonomía frente al régimen. Esto hizo que los conservadores y los progresistas se unieran en defensa de su autonomía institucional.[5]

[2] Regina L. Morel. (1989). *A Ferro e Fogo – Construção e Crise da "Família Siderúrgica": o caso de Volta Redonda (1941-1988)*. São Paulo: tesis doctoral en Sociología/Universidad de São Paulo.

[3] Márcio Moreira Alves. (1979). *A Igreja e a Política no Brasil*. São Paulo: Brasiliense.

[4] *Ídem.*

[5] Kenneth P. Serbin. (2001). *Diálogos na Sombra: bispos e militares, tortura e justiça social na ditadura*. São Paulo: Companhia das Letras.

Los militares, por su parte, se esforzaron por difundir la idea de que la Iglesia era un nicho de la subversión, que trabajaba para que el país se tornara comunista. Este temor se hacía más grande debido a la conexión que esta institución tenía con los sectores más pobres de la sociedad. Durante el gobierno del presidente Médici (1969-1974), el ataque a la Iglesia estaba bien estructurado y tenía el objetivo de desestabilizar y desacreditar a los sectores progresistas del clero frente a la opinión pública y a la propia izquierda. Los casos de detenciones, torturas y muertes al clero se habían vuelto comunes. Las denuncias de tortura realizadas por el arzobispo Hélder Câmara durante una conferencia en Francia contribuyeron a desencadenar este proceso. Un recuento parcial hecho por la Iglesia entre 1968 y 1978 ha identificado a más de un centenar de sacerdotes arrestados, siete muertos y numerosos casos de tortura, así como la expulsión de extranjeros, invasión de edificios, amenazas, prohibición de misas y reuniones, entre otras violaciones.

En este artículo damos a conocer cómo ocurrieron los conflictos entre la Iglesia y el Estado a partir de la experiencia de la diócesis de Volta Redonda y del 1er BIB. La ciudad de Volta Redonda, debido a la instalación de la CSN, era una zona de atención y control de los militares y por eso el movimiento sindical en el pos-golpe sufrió inmediatamente una mayor represión. La llegada del obispo Waldyr Calheiros a la región, en 1966, ofreció nuevas perspectivas para enfrentar al régimen militar y puso a Volta Redonda en los titulares de los principales periódicos del país. El caso más destacado, por su singularidad, fue la condena de los militares del 1er BIB implicados en la tortura y muerte de cuatro soldados del mismo batallón. Éste es el único caso en el que los militares fueron condenados en pleno régimen autoritario por la propia justicia militar, lo que nos dice mucho acerca de la importancia de la Iglesia católica progresista en la lucha contra la dictadura.

1. El inicio de la persecución del 1er BIB a la Iglesia en Volta Redonda: el caso Judica

El periodo de la dictadura militar inauguró una nueva etapa para el movimiento obrero en la región, ya que propició una rearticulación de las fuerzas sociales, ahora con la Iglesia como un importante actor político.

La Iglesia católica local, dirigida por el obispo Calheiros, experimentó una serie de transformaciones de carácter político y teológico. Si la Iglesia de Volta Redonda había tomado una posición de apoyo al régimen militar desde 1964 bajo el obispado de Altivo Pacheco Ribeiro, con la llegada de Calheiros

se proyectó como la fuerza más poderosa de la oposición durante el régimen militar en la región. Waldyr, obispo ordenado el 1° de mayo de 1964, asumiría una identidad obrera, lanzándose a la defensa de los derechos de los trabajadores a su arribo a Volta Redonda en 1966.[6]

En noviembre de 1967 ocurrió el primer enfrentamiento importante entre la Iglesia y el Estado militar, cuyo disparador fue el caso de los militantes de la Juventud Católica Diocesana (Judica).[7] Anteriormente, la autoridad eclesiástica había disgustado al alto mando del 1er BIB al rehusarse a celebrar la misa en conmemoración del aniversario de la "Revolución de 1964", prevista para el 31 de marzo de 1967 y tradicionalmente celebrada por los obispos predecesores: Agnelo Rossi y Altivo Pacheco Ribeiro. El caso que involucra a la juventud de Judica, sin embargo, tuvo consecuencias graves y desencadenó muchas peleas entre las autoridades religiosas y las militares.

En 1967, en la madrugada del 5 al 6 de noviembre de 1967, cuatro jóvenes pertenecientes al movimiento católico fueron arrestados por la policía militar tras ser sorprendidos distribuyendo unos panfletos por la ciudad. Dos miembros de este movimiento: Natanael José da Silva (presidente) y Jorge Gonzaga (director deportivo), acompañados por el diácono Guy Michel Thibault, de origen francés, y el seminarista Carlos Rosa, después de comer una pizza decidieron utilizar la furgoneta de la diócesis para distribuir los folletos. Carlos Rosa conducía el vehículo y Jorge Gonzaga tiraba los panfletos por la ventana. Como los folletos dejaron un rastro, el coche de la policía del ejército los interceptó fácilmente y detuvo a los jóvenes.

Jorge Gonzaga, en su testimonio ante la Comisión de la Verdad de Volta Redonda, declaró que los llevaron al 1er BIB y ahí pasaron las primeras 24 horas en una celda colectiva. Al día siguiente, cuando comenzaron los interrogatorios, fueron enviados a confinamiento solitario. Los militares creían que el movimiento era una célula terrorista: "Para ellos era una célula terrorista altamente organizada y no había forma, creían estar en lo cierto. Así que, para ellos, yo había sido entrenado como guerrillero en Cuba, Natanael vino de

[6] En el Concilio Vaticano II, que concluyó en 1965, se había consolidado la idea de que una Iglesia de los pobres y las experiencias de los movimientos vinculados a la Acción Católica dejaban su marca en la organización colectiva de las clases populares.

[7] La Judica fue creada después de la llegada del obispo Waldyr y estaba integrada por una serie de movimientos juveniles católicos existentes en la región desde la década de 1950: Juventud Obrera Católica (JOC), Asociación de la Juventud Católica (ACJ), Comunidad Cristiana de Jóvenes (CJC), Juventud Agraria Católica (JAC), Grupo Joven Cristiano (GJC), entre otros. El cura Barreto fue designado como el mentor espiritual de dicho movimiento.

Rusia [...]".[8] Además, enmarcado en la Ley de Seguridad Nacional, los interrogatorios estaban destinados a probar la participación y el apoyo del obispo Waldyr a la subversión. Carlos Rosa nos dice: "Ellos querían hacerme incriminar a la Iglesia, especialmente a D. Waldyr. Tanto es así que me preguntaron cuáles eran los sacerdotes y obispos progresistas. Yo dije: 'Los sacerdotes y obispos progresistas, los periódicos están diciendo quiénes son'. '¡Queremos el nombre!'".[9]

Para investigar este caso se inició una averiguación policial militar (IPM). En esta ocasión fue constatada la ilegalidad de la detención y, sobre todo, la ilegalidad de incomunicación de los jóvenes detenidos, quienes pasaron un mes sin tener contacto con la familia, ni con el abogado o el obispo local. El 14 de noviembre el obispo emitió un comunicado en el periódico *Jornal do Brasil (JB)* intitulado "Los siete pecados capitales", haciendo uso de las "armas" que tenía en su poder en tanto figura pública de la ciudad, así como de su influencia como autoridad religiosa.

El día 18, Calheiros envió una carta a los sacerdotes de su diócesis, en la que pedía la divulgación de su declaración del día 14 en el *JB*. Tanto la carta publicada en el periódico como la recomendación de su lectura en la misa dominical serían utilizadas por el coronel Armenio Pereira, comandante del 1er BIB, como elemento incriminatorio en las tres IPM que serían instauradas para la comprobación de la subversión del obispo y de la Iglesia local durante la dictadura.

Sin duda esta actitud creó más conflictos con el régimen. El sacerdote Nathanael de Moraes Campos, de la parroquia de Santa Cecilia, por ejemplo, recibió al día siguiente de la celebración de la misa dominical una orden de búsqueda y captura, debido a la distribución del folleto publicado por solicitud del obispo Waldyr para esclarecer el arresto de los jóvenes de Judica. Este hecho pone de manifiesto un sistema muy eficaz para controlar a los militantes, que contaba con muchos funcionarios encargados de seguir los movimientos de quienes se consideraban sospechosos o los llamados "enemigos" de la nación.

El caso había llegado a preocupar incluso a la Iglesia institucional. El obispo Waldyr recibió una carta de José Castro Pinto, obispo auxiliar de la arquidiócesis de Río de Janeiro, quien había intervenido ante las autoridades militares con el fin de que el obispo fuera respetado por parte de los militares

[8] Declaración de Jorge Gonzaga a la CMV-VR, 24/03/2014, p. 12 (libre traducción de la autora).
[9] Declaración de Carlos Rosa a la CMV-VR, 30/04/2014, p. 22 (libre traducción de la autora).

de la región y, al mismo tiempo, para que el episodio no tuviera consecuencias más graves para las relaciones entre la Iglesia y el Estado.

Las autoridades eclesiásticas reclamaban, por un lado, el respeto a la autonomía interna de la institución, que debía tener derecho a resolver sus problemas con sus subordinados, fueran estos jerárquicos o legos, antes de la interferencia de cualquier otro organismo estatal. Por otro, existía una preocupación por parte de la jerarquía católica en interceder para mantener buenas relaciones con los sectores militares.

Al cabo de un mes, los cuatro jóvenes obtuvieron el *hábeas corpus* a través del abogado de defensa Lino Machado Filho, contratado por la diócesis, y fueron puestos en libertad. Sin embargo, esta prisión tuvo gran impacto tanto psicológica como materialmente en los detenidos: Jorge Gonzaga da Silva y Natanael da Silva fueron despedidos de sus trabajos en la CSN, lo que demuestra la afinidad y cercanía entre las direcciones militar y empresarial de la región.

El juicio culminó en la instalación de una IPM contra el obispo Waldyr, que tuvo como conclusión lo siguiente: se determinó que Carlos Rosa de Azevedo fue "quien organizó y planeó la producción y distribución de panfletos subversivos, motivando la lucha de clases"; "que Guy Thibault sabía sobre el contenido del panfleto y que Carlos ayudó a la difusión", influenciando a Natanael y a Jorge Gonzaga. Los segundos fueron también culpados de "tener conocimiento del contenido del folleto, asentir a su divulgación". Y refiriéndose a la autoridad eclesiástica, reprende:

> Por lo tanto la actitud del Sr. Obispo Waldyr Calheiros de Novaes de distribuir su entrevista por medio del manifiesto que se había impreso como se muestra [...] muestra sin duda su intención de provocar la animosidad entre su diócesis [...] y el ejército, en particular la guarnición militar local, es decir, el 1er BIB.[10]

El 6 de noviembre de 1968 terminó el juicio, con la condena de Guy Thibault, negociada por su extradición a Francia y ocho meses de detención para Carlos Rosa, considerado el autor intelectual de la acción. Los otros dos militantes fueron absueltos finalmente. Nótese que el proceso se prolongó durante más de un año, lo que refleja la lentitud del sistema judicial durante el régimen militar y un motivo más de disputas interinstitucionales durante la dictadura militar en Brasil.

[10] *Sugestión de IPM contra Don Waldyr Calheiros*, Archivo de la Cúria Diocesana de Volta Redonda, 05/12/67, Doc043 (libre traducción de la autora).

El testimonio de Jorge Gonzaga a la Comisión de la Verdad de Volta Redonda reveló la existencia de una segunda detención, después del cierre del juicio. Jorge Gonzaga y Carlos Rosa fueron enviados a la base aérea de Galeão —donde permanecieron una semana— y luego al depósito de la Aeronáutica (DARJ), en Río de Janeiro. Jorge permaneció allí durante 10 meses y Natanael nueve. Este segundo arresto tuvo un impacto particularmente devastador sobre Natanael, según reveló Jorge:

> Entonces él estaba vulnerable, no se conformaba con esta segunda detención, no la admitía. Porque yo estaba trabajando en Río y ya me había reorganizado. Mi organización era más maleable, sabía que cuando saliese de allí iba a volver a la universidad, y él no, él no sabía lo que pasaría cuando saliese de allí.[11]

Este episodio ayuda a matizar la tesis que ubica el endurecimiento del régimen sólo después del establecimiento del Acto Institucional núm. 5 (AI-5) en diciembre de 1968. La represión en la región empezó en 1964 para los trabajadores, y a partir de 1966 para los militantes católicos.

Para finalizar el análisis de este caso, vale la pena señalar cómo la participación en este evento, sin mayor planificación, y sus repercusiones imprevistas, pudo ser re-significada en la narrativa de Jorge Gonzaga: "Veo que a partir de nuestra prisión, cada movimiento católico [...] los dominicanos, ahora tienen una posición más clara sobre el tema, pasan a tener una adhesión a los sectores católicos menos conservadores. Nosotros pasamos a ser un norte para ellos".

Según este testimonio, la experiencia de la acción de Judica ha servido de ejemplo y estímulo para otras acciones del movimiento católico, hoy más conocidas por el público general. Al destacar la importancia de este caso para la historia de la época, llama la atención el importante papel desempeñado por el obispo Waldyr Calheiros al poner a Volta Redonda en la escena nacional.

Podemos decir, sin exagerar, que este episodio sería central para la memoria de la Iglesia progresista brasileña en el siglo XX. Por ejemplo, en la sección "Militares en el poder" de la enciclopedia *Nuestro Siglo*,[12] se hace referencia a la "invasión" de la residencia del obispo Waldyr como el primer incidente importante del gobierno de Costa e Silva con la Iglesia, por ocasión de la detención de los jóvenes de Judica.

[11] Testimonio de Jorge Gonzaga a la Comisión de la Verdad de Volta Redonda, el 24/03/2014, p. 18 (libre traducción de la autora).
[12] Enciclopedia *Nosso Século*, v. 5. *1960-1980: sob as ordens de Brasília*. Abril Cultural, 1982, p. 149.

El coronel Armenio Pereira, comandante del 1er BIB a partir de 1967, se inscribió en la memoria local no sólo por su papel en el caso Judica, sino por haber declarado oficialmente "guerra" a la diócesis de Volta Redonda y a todas las personas cercanas a su obispo. La estrategia consistió en emprender una campaña con el objetivo de convencer a la opinión pública de que la Iglesia local se había constituido en núcleo de acción subversiva y terrorista. Acusado de lo que los agentes represivos llamaron la "izquierda clerical", sacerdotes, religiosos y laicos fueron el blanco de la represión militar en la región, incluso antes de que se decretara el AI-5.

La Iglesia católica, por su parte, se presentará cada vez más como fuerza de oposición al régimen y agrupará a su alrededor movimientos sociales amordazados por la estructura represiva. La ofensiva militar tuvo desdoblamientos especiales en 1968, cuando algunas acciones críticas al régimen impactaron a la ciudad de Volta Redonda. Durante el año 1968 se trató de difundir, por parte de las fuerzas armadas, la amenaza de formación de un "ala roja" dentro de la Iglesia en Brasil. Clasificados como subversivos y comunistas, religiosos y laicos católicos fueron cada vez más perseguidos y acusados de crímenes contra la seguridad nacional. Volta Redonda no fue la excepción.

La realización de reuniones, obras de teatro, místicas, homilías e incluso el montaje de una escena de la fiesta de Navidad representaron una manera de resistencia y oposición a la dictadura por parte de la Iglesia local. El primer evento enmarcado como subversivo por la represión que destacamos aquí se produjo en abril de 1968, cuando fue representado un acto del Viernes Santo. En un diálogo entre la Palabra y la Muerte, se entabló un debate en el que la Muerte cuestionaba a Cristo al respecto de la importancia de su sacrificio frente a la persistencia de una serie de problemas sociales en el mundo, a lo que Cristo, encarnado en la Palabra, replicaba su mensaje de amor y paz en un tono de combate a las injusticias sociales del mundo. El contenido del acto encarnaba la línea de reflexión propuesta por sectores progresistas católicos, en los que elementos de la realidad cotidiana sirvieron para desafiar situaciones políticas contemporáneas a través de una gramática religiosa inspirada en el Evangelio.

A principios de diciembre del mismo año, con el fin de poner en marcha el Movimiento Acción, Justicia y Paz y con motivo del 20° aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, fue preparada la puesta en escena de una obra de teatro titulada *Zé do Forno* en el Centro Social de la

parroquia de Santa Cecilia en Volta Redonda. Esta obra contenía una crítica a las malas condiciones de trabajo en los altos hornos de la planta de acero, a los bajos salarios que recibían los trabajadores y a las hambrunas causadas por esta situación de injusticia social en las relaciones entre empleadores y trabajadores. Además de las fuertes críticas al régimen militar y a las fuerzas armadas, la obra presentaba como música de fondo una serie de canciones de protesta, incluyendo la canción de Geraldo Vandré: "Para no decir que no hablé de las flores".[13]

En la obra actuaron Bernardo Mauricio, Lincoln Botelho y Vicente Melo, quienes integraban un grupo de teatro. Los profesores Antonio Carlos Santini y Waldyr Amaral Bedê prestaban asistencia al obispo y tuvieron un papel destacado en la preparación de las mencionadas celebraciones. Este evento dio lugar a la detención de Santini y Bedê, lo que propició nuevos enfrentamientos, con repercusiones a nivel nacional, entre la Iglesia y el Estado militar, como veremos adelante.

En el mismo mes, en la Navidad de 1968, en la iglesia de Santa Cecilia fue montado un pesebre (imagen 1) que causó gran indignación a las autoridades militares y municipales, sirviendo para aumentar la lista de los alegados actos "subversivos" cometidos por los católicos de la ciudad. Las tradicionales escenas del niño Jesús en el pesebre, acompañado por los reyes magos, hacían referencia directa al periodo de excepción y a la persecución que muchos miembros vinculados a la Iglesia estaban sufriendo. La pared del pesebre, al fondo, aludía a un prisionero, de acuerdo con las inscripciones "por la ignorancia, el egoísmo, la riqueza, la injusticia, el odio, la policía, la revolución, por los poderosos". A su lado estaba la imagen de Jesucristo, que simboliza la liberación del hombre contra todas las opresiones, dejando explícita la opción preferencial por los pobres, tomada poco antes, en septiembre de 1968, en la Conferencia de Medellín. Todo este escenario se encontraba tras las rejas, en alusión a la cárcel a la que muchos militantes habían sido sometidos.

La campaña iniciada contra el obispo Waldyr aumentó mediante una serie de "pruebas materiales" recogidas en 1968 por los militares en la región. En respuesta a la prisión de los dos diocesanos detenidos por su participación en las reuniones preparatorias para la celebración del día de los Derechos Humanos y la implicación con el acto del Viernes Santo, el obispo Calheiros

[13] Esta canción, de autoría de Geraldo Vandré, conquistó el segundo lugar en el Festival Internacional de la Canción de 1968, causando la reacción del público presente, y estuvo durante años censurada. Debido a su letra de incitación a la resistencia ha sido elegida la canción preferida en las protestas de ese periodo.

solicitó, el 14 de enero de 1969, una audiencia con el coronel Pereira con el fin de comprobar la campaña de desprestigio emprendida contra su figura y la detención de los católicos arrestados por mantener relaciones con la autoridad episcopal.

Imagen 1



Fuente: Archivo de la curia diocesana de Volta Redonda.

Este hecho no tenía precedentes en la historia de Brasil hasta entonces: era la primera vez que un obispo se presentaba en un batallón del ejército a fin de declararse prisionero en solidaridad con los diocesanos, Santini y Bedê, acusados de colaborar y participar en las actividades de la diócesis.

En una carta de explicación sobre lo ocurrido, destinada a la comunidad diocesana, Calheiros dijo:

> Hice que el coronel viera que en lugar de permanecer en la diócesis, denunciado y vilipendiado, era mejor quedarse detenido. Le dije que él estaría de acuerdo con que no era posible para mí ver pasivamente detenciones de padres de familia, privados de la vida con su esposa e hijos, mientras que yo, la causa, el criminal, el comunista y subversivo, estaba en libertad. Así, que él me considerase igualmente prisionero.[14]

A su vez, el coronel del 1er BIB dijo que no tenía intención de detener al obispo y que la liberación de los prisioneros no era de su competencia, pero que haría lo posible para acelerar el proceso de deposición con el fin de liberarlos más rápidamente. La charla se desarrolló de manera cordial, aunque marcada por la tensión. Obviamente, no era una tarea fácil detener a un obispo. Aun así, el obispo permaneció en las instalaciones del batallón durante más de 12 horas, desde las 9:00 a las 21:30 horas. El mismo día, por la noche, el profesor Santini fue puesto en libertad, pero el profesor Waldyr Bedê seguiría detenido, acusado de participar en actividades sindicales y políticas. Este incidente pone de relieve la delicada lucha de fuerzas entre la Iglesia y el Estado, mas es importante resaltar el desequilibrio de poder en el contexto de autoritarismo estatal promovido por las fuerzas armadas en ese momento.

Al día siguiente, 15 de enero de 1969, se publicó una nota en el *Diario de Noticias*, en la que el obispo fue acusado de realizar "acto teatral" al solicitar su detención y donde también se recordaba la detención de los jóvenes de Judica. El coronel Pereira, en un comunicado, concluye el asunto al afirmar:

> Al darme cuenta de que el Sr. Obispo con esa actitud tenía por objetivo convertirse en "mártir" para deshacer la impresión causada en la prensa y los líderes católicos de la zona, cuando fue hecha, por mí, una explicación probada sobre la forma de actuar del Sr. Obispo y de algunos prelados, sus asistentes, resolví invitar a la prensa a presenciar no sólo el hecho, sino también para tratar de disuadirlo de su comportamiento. Este modo de proceder, indiscutiblemente teatral y fuera de lo común, para el cual solicito larga divulgación, deja claro para aquellos que todavía pudieran tener dudas su manera de actuar como un agitador.[15]

[14] Archivo de la Cúria Diocesana de Volta Redonda (libre traducción de la autora).

[15] *Diario de Noticias*, 1ª sección: "Bispo se ofereceu preso em B. Mansa", de 15/01/1969, p. 3 (libre traducción de la autora).

Como persistían las persecuciones, el encarcelamiento y la tortura de los trabajadores y diocesanos, Calheiros emprendió una vez más sus denuncias, incluyendo el envío, en julio de 1969, de una carta al coronel Armenio Pereira, en la que denunciaba los actos de tortura en el interior del batallón. Mantenía el mismo tono de respeto a las fuerzas armadas y alertaba sobre el peligro de una revuelta popular en vista de arbitrariedades de este tipo.

En esta carta es evidente la actitud más ofensiva por parte de la Iglesia local en el apoyo a los detenidos, al mismo tiempo que mantiene el canal de diálogo abierto. Además Waldyr alentó a los trabajadores detenidos y torturados a informar lo que les había sucedido durante su reclusión. La diócesis de Volta Redonda también se actuó como responsable de la defensa legal de estos trabajadores, mediante la contratación de abogados. Así pues, la diócesis se lanzó en la práctica a la defensa de los derechos humanos, tendencia también seguida por otras diócesis.

3. El IPM de las torturas y la ofensiva contra la Iglesia

A pesar de la violencia con la que el 1er BIB actuó para contener la resistencia de los trabajadores y los católicos, no hubo declaraciones que describiesen o denunciasen los episodios de tortura sistemática que tuvieron lugar en los locales de la época. El primer relato de tortura reportado, con el uso de técnicas y aparatos dentro del batallón, fue del líder sindical Genival Luís da Silva y, según su testimonio, tuvo lugar a principios de 1969.

El sindicalista fue detenido por primera vez debido a su trabajo como secretario del Sindicato de Trabajadores Metalúrgicos de Volta Redonda. En esta ocasión fue encarcelado 89 días, del 14 de diciembre de 1968 al 13 de marzo de 1969, sin ni siquiera ser expuesto a interrogatorio. En la segunda detención, sin embargo, el aparato represivo del batallón ya estaba estructurado como un centro de tortura sistemática en la región, integrado a otros centros de tortura del país. Detenido entre el 16 de abril y el 7 de junio de 1969, Genival fue mantenido en una celda individual "de donde era retirado por la noche para ser torturado en un pabellón aislado de los demás".[16] Waldyr Calheiros, al tener conocimiento de las torturas sufridas por el trabajador, decidió escribir una carta para realizar la denuncia pública.

La respuesta a la carta del obispo llegó el 14 de julio. Escrita por el general Tasso Aquino Vilar, comandante de la División Blindada, en la misiva

[16] Relatorio Parcial de la CMV-VR, mayo de 2014, p. 15 (libre traducción de la autora).

se comprometía a investigar los "graves hechos" narrados por el obispo y lo instaba, a que reuniera las pruebas respecto a las "denuncias de carácter general"; el comandante le aseguraba todas las facilidades para la verificación de los hechos. A pesar de la buena voluntad aparente de las fuerzas armadas de la región, el 7 de julio de 1969 y de nuevo el 7 de agosto de 1969, el obispo fue convocado a la Cámara Municipal de Volta Redonda "para declarar sobre los hechos referidos en la carta de la cual es signatario, que envió al general Tasso de Aquino, el 05 de julio 1969".[17] La compleja interacción de fuerzas se despliega una vez más, mostrando los logros y retrocesos disponibles entonces en el repertorio de acciones de las autoridades involucradas.

Las fuerzas militares estaban apostando todo en la campaña de desprestigio y persecución al obispo de Volta Redonda, así como a algunos de sus sacerdotes y laicos, de acuerdo con un informe enviado por el comandante Aquino Villar al presidente de la Comisión General de Investigación de la Policía Militar, fechada el 1 de diciembre 1969.[18] En los periódicos y radios locales difundían la imagen de un obispo subversivo alineado con los comunistas, legitimando así la creación de tres IPM presentadas contra miembros de la diócesis y el obispo, así como una serie de persecuciones a lo largo del periodo militar.

El entonces secretario general del Consejo de Seguridad Nacional, João Baptista de Oliveira Figueiredo,[19] había solicitado en enero de ese año la suspensión de los derechos políticos del obispo Calheiros, debido a la evidencia de sus actividades subversivas. Entre las numerosas acusaciones, el obispo fue identificado como autor intelectual de la organización guerrillera Acción Popular (AP), así como de encubrir actividades subversivas en su diócesis.[20]

Para este caso se abrió una IPM, llamada "IPM de las Torturas", con la finalidad de investigar las denuncias de tortura y malos tratos a los prisioneros emprendidas por Calheiros. La averiguación fue responsabilidad del general Aquino Villar, quien emitió un dictamen desfavorable al obispo, desestimando sus reclamos.

[17] "Don Waldyr Calheiro llamado a prestar esclarecimientos", Barra Mansa, 07/08/1969, Archivo de la Cúria Diocesana de Volta Redonda (libre traducción de la autora).

[18] Informe núm. 233-E/2, de 1°/12/1969. Relatorio del IPM de actividades subversivas de la diócesis de Volta Redonda. Archivo Nacional, BR_DFANBSB_AAJ_IPM_0853_d.

[19] João Baptista de Oliveira Figueiredo sería, tiempo después, el último presidente militar de la dictadura brasileña.

[20] Proceso CISEX núm. 00209 de 30 jan 69. Proceso contra Don Waldyr, Archivo Nacional, BR_DFANBSB_N8_0_PRO_CSS_0309_0008_d0001de0001.

La IPM fue pública y los interrogatorios fueron realizados en la Cámara Municipal de Barra Mansa. En el transcurso de esta IPM la mayoría de los testigos llamados a declarar fueron los mismos soldados acusados de participar en la tortura o sus comandantes. El obrero Genival da Silva, hospitalizado todavía, fue escuchado en una cama de hospital por el presidente de la IPM, Adão Chmielewski. El tono de la carta a los obispos era de temor e incertidumbre, así como de desconfianza en la única justicia en el país en ese momento: los militares.

Una vez que se demostró que las acusaciones de tortura hechas fueron infundadas, se llevó a cabo una IPM contra el obispo y 16 sacerdotes bajo el pretexto de que la carta de queja había sido firmada por los religiosos de su diócesis. Las razones para acusar al obispo y a los sacerdotes no sólo mencionan el caso de la Judica y la posterior reacción de Waldyr en el periódico, sino también enumeran una serie de incidentes posteriores que sirven para calificar al obispo y a su trabajo pastoral como "subversivo" y "comunista".[21]

El informe se divide en dos partes: la primera hace un repaso histórico de todos los eventos que involucraron a miembros de la Iglesia local, con el fin de construir una imagen de subversión en relación con la autoridad episcopal. La segunda parte tiene como objetivo demostrar la falta de pruebas o ilegalidad de la condena.

En la primera parte del documento, el caso de los folletos, seguido por la detención de los jóvenes de Judica y el presunto apoyo del obispo, aparece como razón primordial para la acusación. A continuación tuvo lugar la distribución del artículo publicado en el periódico *Jornal do Brasil*. La IPM indica cierta indignación con el obispo Waldyr por haber acusado erróneamente, según los militares, al coronel Armenio Pereira de faltar a la verdad. Por último, aparece queja de que en un cuartel del ejército se habían aplicado "medios despersonalizantes" contra los detenidos, que se veía agravada por la sospecha de que las altas autoridades militares tenían mala voluntad para resolver el caso y de que había en el ejército "manos inescrupulosas" que lo

[21] Entre las razones que comprueban la subversión, están el arresto del coche de la diócesis y los miembros de Judica; la declaración de don Waldyr en el periódico *Jornal do Brasil;* negación del obispo a celebrar misa en conmemoración del aniversario de la Revolución de 1964; puesta en escena del Viernes Santo en la iglesia de Santa Cecilia en Volta Redonda; lanzamiento del movimiento Acción, Justicia y Paz en Volta Redonda; la distribución del folleto "*Mientras caminan sus derechos*", publicado por la diócesis; homilía del obispo el 9 de diciembre 1968; Natividad de la iglesia de Santa Cecilia; D. Waldyr se declara detenido en solidaridad a la prisión de dos militantes diocesanos; denuncia de tortura al obrero Genival Luiz da Silva, entre otros. Informe de IPM, de 8 de noviembre de 1969, Archivo de la Curia Diocesana de Volta Redonda.

comprometían. Asimismo registraron la negativa de Waldyr Calheiros a celebrar la misa en conmemoración del aniversario de la "Revolución de 1964", prevista para 1968. El acto del Viernes Santo, citando extractos que prueban su carácter subversivo, junto con la creación del movimiento Acción, Justicia y Paz y la distribución del folleto titulado *¿Cómo son sus derechos?*, elaborado por la Pastoral Obrera de Volta Redonda, también se enumeran con el objetivo de incriminar y deslegitimar al obispo frente a la población local.

El pesebre de Navidad de la iglesia Santa Cecilia también se describe por el ponente como conteniendo un "panel extraño y grotesco" en el fondo, con la imagen de un adolescente y un adulto tras las rejas; sobre el adulto se encuentra la frase "vine a liberarlo". Situado en un clima de intensa sospecha, los militares alegan que es noticia corriente en la ciudad que no se trataba de la imagen de Cristo, sino del *Che* Guevara, proporcionando nuevos elementos para la tesis de subversión dentro de la Iglesia. Además, se refiere también al caso del texto con motivo de la independencia de Brasil en 1969, y las denuncias de tortura sufrida por Genival Luís da Silva "que afirmaba haber sido torturado y golpeado repetidamente por un sargento en presencia de oficiales del Ejército". Todos los casos anteriores fueron negados por los militares y policías, que echaron mano incluso de testigos como sacerdotes conservadores y autoridades municipales y militares.

Además de las cuestiones políticas planteadas en el informe, el documento también se refiere a las cuestiones morales relacionadas con las actividades realizadas por los sacerdotes de la región, como un folleto de educación sexual distribuido a finales de 1968 por el cura Pedrosa, profesor de ciencias sociales, para la clase de primer año normal del Instituto Progreso Barra Mansa, que toca temas como la masturbación y la homosexualidad. Éste y otros casos enumerados llevan a los militares a la conclusión de que hay "omisión total del obispo diocesano en cuestiones morales". La campaña contra el obispo fue confirmada por la consulta a varios testigos de la ciudad, como es evidente en el siguiente pasaje: "Estos testigos son funcionarios, empresarios, sacerdotes, populares, personas vinculadas a la Iglesia católica, la gente de otros servicios, etc. Uno de ellos ya solicitó al Santo Padre la retirada de don Waldyr como obispo de la diócesis. Otro sacerdote ha estado en el proceso de hacerlo"[22] corroborado por el testimonio de 29 testigos contrarios a la continuidad del obispo frente a la diócesis.

[22] Informe de conclusión de la segunda IPM, a cargo del coronel Moacyr Pereira, del 17 de noviembre de 1969. Archivo de la Curia Diocesana de Volta Redonda (libre traducción de la autora).

El hecho de que un obispo hubiese denunciado la práctica de la tortura y se encontrase respondiendo a la investigación policial por subversión adquirió proporciones nacionales, marcadas por la difusión de las noticias en los principales periódicos y por la intervención de las autoridades eclesiásticas, como el obispo auxiliar de la arquidiócesis de Río de Janeiro, Castro Pinto. Según el informe de la curia diocesana de Volta Redonda para registrar la evolución de la IPM interpuesta contra el obispo y sus 16 sacerdotes, se puede notar la desconfianza del clero y las estrategias de los militares por medio de la justicia castrense. En la toma de testimonios de Genival da Silva, por ejemplo, programada para el 20 de agosto a las 15 horas, Castro Pinto y dos sacerdotes de Volta Redonda decidieron estar presentes, ya que la IPM era pública. Sin embargo, enterados de su presencia, los militares no comparecieron, como estaba previsto, y se terminó haciendo el registro de su testimonio sin informar día y hora, tal cual lo realizaron también con otros nueve militares involucrados en la tortura. Denuncia el informe:

> Es exactamente lo que se predijo en las investigaciones para constatar nuestras denuncias: intento de revertir el proceso escuchando a las personas y autoridades comprometidas con el I BIB con el objetivo de demostrar lo contrario. Todos totalmente desconectados de los sufrimientos de estos pobres torturados. Acrecienta el clima de miedo, cobardía y adulación creado por la situación en que vivimos.
>
> Ahora parten para otra IPM que, aplicando el mismo proceso que antes, demostrará que la mentira y la calumnia son la verdad, como se demostró que la verdad era calumnia y mentira.[23]

El 9 y 10 de octubre el obispo finalmente fue llamado para ser interrogado en el 1er BIB. Acompañado por Castro Pinto, pasó un largo interrogatorio que duró 21 horas.

A pesar de la falta de disposición del obispo hacia los militares, el 7 de noviembre de 1969, a las 8:00 horas, acompañado por Castro Pinto, compareció por segunda vez a declarar. Durante ese tiempo se escucharon a 25 sacerdotes de la diócesis, dos de ellos religiosos conservadores que dejaron la diócesis por falta de diálogo con el presbiterio y el obispo. Según el obispo Calheiros, el tono de las preguntas estaba encaminado a generar intrigas para enfrentar a unos contra otros.

[23] Informe de la curia diocesana sobre la IPM instaurada contra el obispo Waldyr y 16 sacerdotes, Volta Redonda, 09/09/1969. Archivo de la Curia Diocesana de Volta Redonda (libre traducción de la autora).

La IPM referente a Calheiros concluye, entre otras cosas, que "ha ofendido moralmente a las autoridades militares"; "ha expresado públicamente su solidaridad y apoyo a las personas detenidas en el acto y que distribuían panfletos que predicaban el derrocamiento del gobierno y del régimen"; "ha incitado la animosidad del pueblo contra las Fuerzas Armadas"; "ha divulgado material censurado por agencia del Gobierno Federal"; "ha impedido la práctica de culto religioso".[24] Los otros 16 sacerdotes también fueron acusados y tuvieron sus casos remitidos a la auditoría de Iª Región Militar, a través del I Ejército.

4. La JOC y las organizaciones de la izquierda armada

Avanzando en la ofensiva contra la Iglesia local, el 1er BIB protagonizó una acción represiva en la región como parte del plan nacional para exterminar a los dirigentes de la Acción de Liberación Nacional (ALN). Según el informe 160, del 4 de febrero de 1970, enviado por el jefe de SNI, la Juventud Obrera Católica había sido asociada, por los órganos represivos, con la ALN. Con el objetivo de poner fin a las acciones preventivas y represivas respecto al "enemigo interno de acción terrorista", planeada por Joaquim Câmara Ferreira, prevista para noviembre de 1970, fueron detenidos en Barra Mansa el sacerdote Nathanael de Moraes Campos (asistente religioso de JOC) y los militantes João Cândido de Oliveira y Hélio de Oliveira Medeiros. Los agentes de la represión les incautaron documentación que probaría la "intensa actividad de la célula de la JOC en Barra Mansa y Volta Redonda, de carácter terrorista, con sucursales en São Paulo y Guanabara, bajo la guía de los sacerdotes Arnaldo Alberto Werlang (Arnaldão) y Nathanael de Moraes Campos". Su detención llevaría a la conformación de la IPM número 65/70, el 14 de julio de 1970, del cual se encargaría el coronel Moacir Pereira.

Este incidente es parte de un contexto más amplio de represión sobre los "jocistas" en el estado de Río de Janeiro y se explica dentro de un movimiento de persecución nacional orquestado contra la JOC, cuya invasión del Instituto Brasileño de Desarrollo (ibrades) poco antes en ese año, es el hecho más emblemático y que más ampliamente circuló en los medios de comunicación.

De acuerdo con el testimonio de Emilio Geremias y José Ventura a la Comisión de la Verdad de Volta Redonda, presidente y dirigente de la JOC de Volta Redonda, respectivamente, formaron una célula clandestina de la

[24] Informe de conclusión de la segunda IPM, a cargo del coronel Moacyr Pereira, del 17 de noviembre de 1969. Archivo de la Curia Diocesana de Volta Redonda (libre traducción de la autora).

Fracción Obrera, en 1970, gestada en el Partido Obrero Comunista (POC) y dirigida por Estrella Bohadana (nombre de guerra: Lucía). La Comisión de la Verdad de Volta Redonda reveló que esta célula estaba compuesta por Emilio Geremias, José Ventura, Hélio de Oliveira Medeiros, João Cândido de Oliveira y por el cura Nathanael. Además de los militantes de la JOC y del POC, también participaron militantes de la Vanguardia Armada Revolucionaria Palmares (VAR-Palmares) que, al lado de Estrella, articulaban las células junto al movimiento estudiantil del Partido Comunista Brasileiro Revolucionario (PCBR) del MR-8.[25]

Veinte militantes fueron detenidos en la región, entre "jocistas" y ex "jocistas", en 1970. En las primeras horas del día 2 de noviembre de 1970 el cura Nathanael, junto con Hélio Botelho y João Cândido, distribuyeron panfletos críticos al régimen en el cementerio del barrio de Vila Brasilia. En el camino, el coche de la parroquia Santa Cecilia fue interceptado por el vehículo del sargento Pires, acompañado del soldado Cruz, chocando durante la persecución. Una vez detenidos, los prisioneros fueron llevados al hospital, pues el cura Nathanael había sufrido una fractura de clavícula triple y João Cândido tenía un brazo roto. Luego de recibir tratamiento, los militantes de la JOC fueron interrogados y, en consecuencia, según las autoridades militares, habían sido "confirmadas todas las sospechas que en su contra pesan, a través de confesiones e información detallada acerca de la existencia de gran material de propaganda subversiva escondido en el cobertizo donde ambos residían en Vila Brasilia",[26] involucrando los nombres del cura Nathanael y del cura Arnaldão.

Esta sería la cuarta IPM, movida para investigar posibles crímenes contra la seguridad nacional cometidos por miembros de la Iglesia. Algunos "jocistas" militantes, después de brindar testimonio, fueron puestos en libertad, así como las personas arrestadas por error que no tenían ninguna participación en la JOC. Todos informaron que recibieron buen trato durante su estancia en la cárcel, pero otros seis *jocistas* permanecieron allí por más de 75 días, incluidos el cura Nathanael y el cura Arnaldão, en régimen de incomunicación.

En la noche del 3 al 4 enero de 1971 se produjo el primer caso de tortura a un sacerdote en la ciudad. En una carta, el cura Nathanael narra en detalle las torturas sufridas, identificando a sus torturadores y denunciando trato similar infligido a otros presos.[27]

[25] *Informe parcial de la Comisión de la Verdad de Volta Redonda*, mayo de 2014, p. 17.
[26] Nota para la prensa hablada y escrita, del 10.11.1970, Archivo de la Curia Diocesana de Volta Redonda.
[27] "Carta del cura Nathanael Campos", Archivo de la Curia Diocesana de Volta Redonda. CD-ROM 3, documentos 005 a 007.

La diócesis de Volta Redonda, además de asumir la defensa del sacerdote prisionero al contratar a un abogado, comenzó a recoger relatos de tortura ocurridos en las instalaciones del 1er BIB. En una carta al obispo Jayme de Barros Câmara, Waldyr expuso que de las detenciones iniciales a los miembros de la JOC no hay ningún informe de malos tratos; sin embargo, a los seis jocistas que permanecieron detenidos, todos ellos dieron a conocer que fueron víctimas de malos tratos.

Aunque la actitud de los militares haya continuado en la línea de ataque, nos damos cuenta de que el tratamiento de los reclusos en el 1er BIB, así como el dispensado al propio sacerdote Nathanael, sufrió cambios. En el juego de poder entre las autoridades, Nathanael tuvo derecho a una habitación mejor, la libertad de caminar alrededor de los cuarteles, el permiso para celebrar misas -que se le había negado hasta la fecha- y el permiso para ser visitado por sus familiares en su cumpleaños.[28] El proceso, sin embargo, fue marcado por una serie de avances y retrocesos, lo que demuestra la fragilidad de las hegemonías de las instituciones.

La primera auditoría de la Aeronáutica se decidió por archivar esta IPM. El fiscal de la República, después de un análisis cuidadoso y prolongado del parecer del encargado de la 2ª auditoría militar del ejército, primera instancia de la Justicia Militar, constató la imposibilidad de castigo legal por los crímenes identificados como subversivos, debido a su carácter de interpretación dudosa. Aunque el texto del caso deja clara la posición del abogado, contraria a las acciones llevadas a cabo por el obispo y sus sacerdotes, este solicitó el cierre del caso por falta de pruebas legales, falta de información complementaria para analizarlos dentro de su contexto y por la prescripción de los delitos cometidos.

Por lo tanto, en contra de una tendencia nacional reportada por Anthony Pereira,[29] que afirma que el Supremo Tribunal Militar (STM), en general, ratificaba las decisiones tomadas en la segunda instancia de la justicia militar; en este caso el hecho de que se tratase de acciones emprendidas por miembros de la Iglesia católica sugiere una mayor preocupación por las repercusiones del caso frente a la opinión pública nacional e internacional.

[28] "Carta de D. Waldyr a D. Humberto Mazzoni", en 01/02/1971, Archivo de la Curia Diocesana de Volta Redonda.

[29] Anthony Pereira. (2010). *Ditadura e Repressão*. São Paulo: Paz e Terra.

Durante los años 1971 y 1972 ocurrieron los únicos casos de tortura que culminarían con la muerte de sus víctimas. Esta vez tuvo lugar la violencia dirigida contra miembros de la propia institución militar. Un grupo de 16 soldados que actuaban en el 1er BIB fueron arrestados en el espacio de poco más de un mes y respondieron a una IPM que trató de determinar el consumo y tráfico de marihuana en las dependencias del batallón. Todos los soldados detenidos fueron torturados, según testimonios de dos sobrevivientes ante la Comisión de la Verdad de Volta Redonda.

En la radio y los periódicos pusieron en circulación la falsa noticia de que dos soldados habían desertado y que su paradero era desconocido. Buscado por las familias de las víctimas, el obispo Calheiros se lanzaría una vez más en la defensa de casos de tortura en el batallón. El 16 de enero, acompañado por monseñor Barreto, el obispo se dirigió al coronel Ariosvaldo Tavares exigiendo información sobre los soldados, a lo cual las autoridades militares aseguraron que la IPM había sido abierta y, al día siguiente, las familias podrían visitar a los soldados arrestados. Uno de ellos, sin embargo, había sido trasladado al Hospital Central del Ejército (HCE) en Río de Janeiro, pues se encontraba gravemente herido. Ese mismo día la madre y la hermana de ese soldado intentaron, sin éxito, visitarlo en el hospital y sólo lo lograron días después, cuando pudieron observar lesiones graves en todo su cuerpo.

Unos días más tarde la familia fue notificada de la muerte del soldado y al día siguiente el cuerpo de Roberto Vicente da Silva abandonó la casa familiar y recibió todos los honores militares: envuelto en la bandera nacional, salva de 21 cañonazos y minuto de silencio. Además de su muerte, el obispo denunció dos casos más de personas desaparecidas en la misma investigación. Tanto Wanderlei de Oliveira como Juárez Monzón Viroti fueron reportados como desaparecidos, conforme informaron los noticiarios locales al respecto de la fuga de los soldados.

El caso, por solicitación de Calheiros, fue llevado a la Comisión Bipartite[xii] por el arzobispo Ivo Lorscheider, quien se lo presentó al general Antônio

[xii] La Comisión Bipartite fue creada en los años setenta y era integrada por miembros de la alta jerarquía católica y militar; mantuvo durante cuatro años encuentros secretos, bajo el conocimiento del presidente militar Médici y del ministro del ejército Orlando Geisel, con el objetivo de discutir y solucionar los principales conflictos entre la Iglesia católica y las fuerzas armadas. Para más información, consúltese Kenneth P. Serbin. (2001). *Diálogos na Sombra: bispos e militares, tortura e justiça social na ditadura.* São Paulo: Companhia das Letras.

Carlos Muricy, entonces jefe del Estado Mayor del ejército, exigiendo una investigación sobre el incidente.

Después de la muerte del último soldado en el hospital, se decidió abrir una nueva IPM para determinar la responsabilidad de los militares del 1er BIB en las muertes ocurridas. La investigación fue ordenada por el propio presidente Médici, en sustitución a la IPM falsa a cargo del teniente coronel Gladstone Pernassetti. De esta manera, a través de la difusión en el exterior de la imagen de un país contaminado por las torturas, el presidente Medici utilizó la condena de estos torturadores para demostrar que su gobierno no compartía ese tipo de violaciones de los derechos humanos.

La disposición para la verificación de este evento se caracteriza como un momento particular en la historia del país, ya que es el único caso en el que oficiales militares fueron condenados por actos de tortura y muerte durante la dictadura vigente, incluso sin diferencias de rango. El 17 de marzo de 1973 el Consejo Especial de Justicia de la 2ª Auditoría del Ejército inició el juicio en el que estaban acusados 10 militares de distintos grados. Después de cuatro días de un juicio que se celebró en secreto de justicia, se decidió la condena de todos los involucrados, con un total de penas que juntas completaban 473 años de prisión. El mayor castigo fue impuesto al capitán Dálgio Reinaud Miranda da Silva, condenado a 84 años; sin embargo, sobre el teniente-coronel Gladstone Pernassetti, quien ordenó las torturas y muertes, cayó tan sólo una pena de siete años, pero fue sometido a una nueva causa penal a partir del cierre de este proceso. Este juicio, además de la condena de todos los acusados en la IPM, también incriminó a otros militares del 1er BIB, como el coronel Ariosvaldo Tavares Gomes da Silva y el 1er teniente médico Eurico Augusto Lopes.[31]

Los motivos que llevaron a los militares a condenar a sus compañeros de uniforme se nos escapan, pero en esta nota resulta evidente que la condena de los actos de violencia, además de ser presentados como consecuencia de los delitos de "la adicción y el tráfico de tóxicos", subrayando una cuestión moral, se llevó a cabo para preservar la imagen de la corporación militar en su conjunto, tratando de dejar en claro que la tortura era algo reprensible.

Ese incidente tuvo un impacto tan grande en la memoria local que el ejército decidió desmantelar el 1er BIB con el fin de borrar los recuerdos negativos de los eventos allí vividos, y, en el mismo espacio, crearon el 22° Batallón de Infantería Motorizada, desactivado en 1991. Actualmente, en el espacio del batallón se encuentra el Parque de la Ciudad, un lugar de entretenimiento

[31] "Auditoria condena a 473 años reos del I BIB, de Barra Mansa", en *O Globo*, 23/01/1973, p. 10.

para la población local, apartado de su pasado de dolor y resistencia durante la dictadura brasileña.

Consideraciones finales

La Iglesia católica de Volta Redonda, sobre todo después de la llegada del obispo Waldyr Calheiros en 1966, desempeñó un papel central en la resistencia al régimen militar instalado desde 1964. Como hemos visto, la relación entre la Iglesia y el Estado se dio mediante una serie de conflictos que afectaron a las autoridades militares y eclesiásticas, militantes católicos y de la izquierda armada, sacerdotes y religiosas, trabajadores y sus familias. A partir de la reconstitución histórica de los casos presentados, hemos visto el progreso y los contratiempos de las partes, los diálogos y los enfrentamientos, los actores y sus estrategias de acción.

Desde el principio el obispo asumió la "opción preferencial por los pobres" y se entregó a la defensa de las víctimas del régimen militar. Así, la Iglesia fue diseñándose como un gran paraguas para el sindicato, los movimientos sociales y las organizaciones guerrilleras. Haciendo uso de su estructura física (que ofrecía el espacio de las parroquias y la propia curia para reuniones y otras actividades), utilizando a los medios de comunicación, difundiendo boletines internos, aprovechando el espacio de las misas y del prestigio que tenía la institución católica, la diócesis de Volta Redonda fue perfilándose como la gran defensora de los derechos humanos en la región. Buscados por muchas familias que no sabían cómo ayudar a sus parientes perseguidos, el obispo, sacerdotes y hermanas tuvieron un papel central en la denuncia de los casos de graves violaciones de los derechos humanos y se proyectaron como fuerza poderosa de resistencia al régimen militar.

Debido a esta actitud de oposición, el obispo, sus sacerdotes y laicos fueron blanco de la represión que emanaba desde el 1er BIB. Prueba de ello fueron las IPM que implicaban al obispo y a los miembros de la Iglesia local. Las torturas a sacerdotes y activistas católicos marcaron profundamente la historia de la represión en el sur del estado de Río de Janeiro y llevó la Iglesia institucional a defender su cuerpo eclesiástico, al configurar una clara disputa de poder entre las autoridades civiles y militares. La fuerte relación que se estableció entre los movimientos católicos y organizaciones revolucionarias, sobre todo a finales de los años sesenta y principios de los setenta, llama nuestra atención y merece mayor investigación futura. Esta experiencia parece indicar tanto la apertura de la Iglesia a la acción de movimientos de carácter

político ajenos al ambiente católico, como permitió a estas organizaciones aproximarse a los activistas católicos, durante mucho tiempo vistos como conservadores o "esquiroles", proporcionando una rica militancia de oposición durante el régimen militar.

Debe tenerse en cuenta el hecho de que los únicos casos de muertes conocidas en la región tengan como víctimas a integrantes de la propia corporación militar. La muerte de los cuatro soldados en el interior del 1er BIB demuestra, por un lado, la naturaleza jerárquica de la represión que afectó a militares de bajo rango y, por otro, el mantenimiento de un juego legal que permitió que los militares involucrados en la tortura y asesinato de los jóvenes soldados pudieran ser castigados, revelando la fuerza del obispado local y la articulación de los movimientos sociales.

LA REFORMA CONSTITUCIONAL DE 1992 Y EL CONFLICTO ENTRE LA DELEGACIÓN APOSTÓLICA Y EL ARZOBISPADO DE MÉXICO

Andrea Mutolo
Universidad Autónoma de la Ciudad de México

Introducción

La reforma constitucional de 1992 en materia de culto público representó un cambio radical en las relaciones entre el Estado mexicano y las iglesias, iniciando así una etapa de vínculo formal entre ambas instituciones. Por primera vez en la historia de México las muchas denominaciones religiosas tienen un reconocimiento jurídico y consecuentemente adquieren diversos derechos que antes no tenían.

Sobre la reforma de 1992 tenemos algunos estudios que se enfocan hacia un análisis jurídico,[1] mientras hay otros más balanceados hacia un análisis de un proceso histórico.[2] En general los estudios coinciden en identificar a la Iglesia católica como uno de los actores más sobresalientes en este proceso, aunque claramente el papel del Gobierno despunta ulteriormente. Sin duda Girolamo Prigione[3] fue —al interior de la Iglesia católica— quien en esos momentos encabezó dicho acercamiento con el Estado.

[1] Véanse: Jorge Adame Goddard. (1992). *Las reformas constitucionales en materia de libertad religiosa.* México: Imdosoc; Raúl González Schmal. (1994). Reformas y libertades religiosas en México: Las reformas de los artículos 3, 5, 24, 27 fracción II y III, y 130 de la Constitución mexicana. México: Imdosoc.

[2] Véanse: Marta Eugenia García Ugarte. (1993). *La nueva relación Iglesia-Estado en México. Un análisis de la problemática actual.* México: Nueva Imagen; Erick Obregón Vargas. (2008). *La reforma constitucional de 1992 en materia religiosa: La coyuntura y los factores históricos que la explican*, tesis de Licenciatura en Historia de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH).

[3] Girolamo Prigione nace en Castellazzo Bormida (Italia) en 1921. En 1944 es ordenado sacerdote diocesano, y sucesivamente ingresa en la Academia Eclesiástica Pontificia, que es la escuela que forma los diplomáticos de la Santa Sede. A los 46 años es elegido nuncio apostólico en El Salvador y Guatemala. En 1973 es trasladado a Nigeria donde permanece hasta su llegada a México en 1978. Girolamo

Los estudios se enfocan en los actores que en alguna forma hegemonizan este proceso, pero hasta ahora no hay investigaciones encaminadas hacia las dinámicas internas en la Iglesia católica que desenlacen este proceso de reforma constitucional del culto en 1992. Es un hecho que teníamos obispos muy cercanos a Prigione que lo respaldaron en este proceso, pero contemporáneamente hubo un episcopado crítico hacia un proyecto que no se encajaba con los intereses de la mayoría de los obispos mexicanos.

Bajo esta perspectiva aún no hay investigaciones puntuales, por esta razón el objeto de este texto es precisamente enfocarnos en un proyecto de reforma empujado por el Arzobispado de México, el cual generó un conflicto con la Delegación Apostólica, que respaldaba un plan totalmente distinto.

Esta problemática fue muy relevante y controvertida considerando que el Arzobispado ha sido tradicionalmente un actor relevante y con mucha autoridad en el contexto general de la Iglesia católica mexicana.

La hipótesis de este artículo es que el Arzobispado de México, en lo referente al proyecto de reforma, entró en fuerte competencia con la Delegación Apostólica y perdió la batalla, considerando que fue Prigione quien se volvió, en este contexto, el principal interlocutor del Gobierno. Tradicionalmente el Arzobispado de México estaba acostumbrado a desempeñar un papel privilegiado en las relaciones con el Gobierno, y también de importante referencia respecto a diócesis más periféricas. En tales circunstancias, la llegada y el fortalecimiento de Prigione en el salinismo rompieron definitivamente estos equilibrios.

Por otra parte, analizando las fuentes primarias utilizadas para la elaboración de este texto, encontramos una ventaja y una desventaja. La ventaja, en el análisis de un proceso relacionado con acontecimientos de hace 25 años, es que algunos de los protagonistas de ese periodo siguen viviendo y, en algunos casos, son accesibles; la desventaja es que siendo una investigación muy contemporánea no fue posible acceder a ningún archivo. Esto significa que si queremos reconstruir esta historia tenemos que limitar las fuentes a los testimonios de personas que están en vida, y secundariamente podemos consultar periódicos o libros.

Otra vertiente del problema de esta investigación se debe a su contemporaneidad y a las consecuentes controversias que seguimos teniendo hasta nuestros días. Claramente la principal dificultad es que algunas personas

Prigione es delegado apostólico hasta el restablecimiento formal de las relaciones con el Gobierno mexicano en 1992, manteniéndose hasta 1997 como nuncio apostólico en México.

relacionadas con esta investigación viven aún y esto complica el trabajo de reconstrucción histórica, porque genera polémicas y limita la libertad en la investigación, además de incidir en la objetividad del historiador. Seguramente el tema sigue siendo de interés periodístico, pero con este artículo no se desea generar escándalo, sino reconstruir en forma objetiva el proceso de polarización interno a la Iglesia católica mexicana en los años noventa. Desafortunadamente en la historia la objetividad no existe del todo, por lo que no oculto mi simpatía por el proyecto de reforma constitucional que empujó el Arzobispado de México. Con esta aclaración no quiero caer en ningún maniqueísmo, mi análisis de este proceso es crítico y siempre busco las contradicciones, los claroscuros y, si encuentro una respuesta, es una refutación que genera más preguntas que antes.

¿Por qué retomar el intento fracasado de reforma constitucional que empujó el arzobispo de México? Es un hecho que el balance historiográfico que tenemos hacia nuestros días retoma sobre todo las relaciones cupulares del poder entre el salinismo y la Delegación Apostólica. Mientras la perspectiva que manejo en este artículo es dar espacio —retomando al ilustre historiador Miguel León Portilla— a la visión de los vencidos. He retomado al bando que ha sido derrotado en este proceso, la historia ha cancelado el proyecto que empujaba el Arzobispado de México, y mi idea va hacia un rescate de este proceso, que fue realmente relevante; desafortunadamente con el salinismo y la reforma constitucional de 1992 este proyecto ha caído en el olvido de nuestra historiografía.

1. Las reformas de 1992

La presidencia de Carlos Salinas de Gortari fue un momento extraordinariamente difícil para la política nacional, pues en el escenario quedó la elección de 1988 con graves conflictos políticos y sociales —y aun si no resulta importante—, en este estudio se abordarán los problemas electorales (si hubo o no hubo fraude); es fundamental reconocer que, por primera vez en años recientes, se había mostrado una escisión fuerte del grupo político dominante y luego de la sociedad.

Dentro de este contexto conflictivo se hallaba la cuestión de posibles cambios constitucionales en materia de culto y los problemas originados, desde décadas atrás, por una inaplicación de la ley en asuntos religiosos. Por ejemplo: la salida de una procesión religiosa a la calle representaba una evidente violación constitucional, siendo un acto de culto público prohibido por

ley, aunque los políticos preferían no tomarla demasiado en cuenta; por esta razón, en línea general no es cierto afirmar que en estos años había inflexibilidad en asuntos religiosos. Para entender esta afirmación sería suficiente pensar en la primera visita de Juan Pablo II en 1979, cuando se violaron muchísimas leyes: actos de culto público, hábitos talares en las calles y en las plazas, procesiones, todo esto estaba prohibido pero el Gobierno lo permitió; seguramente es un hecho que el pueblo rebasaba estas prohibiciones y tanto el Gobierno como la jerarquía en un determinado momento fueron obligados en encontrar la forma de legalizar un hecho consumado.[4]

La reforma constitucional en materia religiosa de 1992 cambiará radicalmente dos siglos de historia de las relaciones entre la Iglesia católica y México. Con esta reforma por primera vez las iglesias tendrán un reconocimiento jurídico. La Secretaría de Gobernación creó una Subsecretaría de Asuntos Religiosos con un registro para las denominaciones religiosas y para los ministros del culto, se ofrece la posibilidad para las denominaciones religiosas de adquirir legalmente inmuebles o ser intestarias de recursos financieros.[5]

Sobre la política de Salinas en asuntos religiosos se ha pensado que el reconocimiento de las Iglesias, en particular de la Iglesia católica, era una forma de legitimar su presidencia cuestionada por el supuesto fraude de 1988. En realidad, en mi forma de ver el reconocimiento de las iglesias fue, más que una forma de legitimar al salinismo, una política de coherencia con la instauración definitiva de políticas neoliberales en México, todo esto como parte de una idea tendente a la modernización política y económica.

La reforma constitucional de 1992 fue amplia y no abarcó únicamente asuntos religiosos, sino también el sector rural, en particular al ejido, en términos de la organización campesina. Salinas decidió romper con el ejido, siendo ésta la otra gran reforma constitucional de ese momento; quitándole el sentido histórico y social a la tierra comunal, para transformarlo en algo susceptible de venta. Introducir en el mercado capitalista las posesiones ejidales las ponía en desventaja; con la reforma se aclaró que había llegado el momento para quien quería vender sus tierras. La reforma constitucional del artículo 27 fue sumamente impactante porque cambiaba la base de la organi-

[4] Para profundizar el tema de la primera visita de Juan Pablo II a México sugiero la lectura del libro de Nora Pérez-Rayón. (2013). *Estado, Iglesia católica y anticlericalismo en México. La primera visita de Juan Pablo II en la prensa de opinión.* México: UAM-A/Almaqui Editores.

[5] Edgar Danés Rojas. (2008). *Noticias del edén. La Iglesia católica y la Constitución Mexicana.* México: Miguel Ángel Porrúa/Universidad Autónoma de Tamaulipas, pp. 334-341.

zación campesina y eliminaba un soporte clave del Estado mexicano surgido desde la Revolución.

En la cuestión religiosa (como en la reforma agraria) el cambio constitucional de 1992 siguió los lineamentos de una reforma neoliberal, quitándole fuerza al proteccionismo hacia la Iglesia católica, en el sentido de que muchos asuntos se veían casi de forma secreta: formalmente no había ningún vínculo entre Iglesia católica y Gobierno, pero en los hechos las relaciones existían, y tenían, con sus altibajos, solidez. Salinas persiguió la política de establecer una relación acorde con el contexto vigente, intentando buscar una legislación que se adaptara a la realidad. Si analizamos la reforma desde este enfoque, se puede ver cómo el Gobierno no traicionó el sentido liberal y laico de la relación Iglesias-Estado: "la realidad es que se reconoce a las iglesias con una personalidad jurídica como si fueran una empresa más".[6]

Pero, como explicamos anteriormente, este texto no pretende analizar el origen y contenido de la reforma de 1992, su objetivo es analizar el proyecto de cambio que respaldaba el Arzobispado de México y que no logró concretarse.

2. El Arzobispado de México y la administración de Ernesto Corripio Ahumada

Antes de adentrarnos en el conflicto ya señalado, sería importante contextualizar el cambio que generó la llegada de Ernesto Corripio Ahumada[7] un vez que fue elegido arzobispo de México en 1977. En los ochenta en el ámbito pastoral el nuevo arzobispo promovió políticas de cambio y transformación de la diócesis, dando personalidad jurídica a zonas pastorales que no tenían un obispo encargado, sino delegados.[8] No era únicamente un problema ju-

[6] Entrevista con Carlos Martínez Assad, Ciudad de México, 2 de julio de 2009.

[7] El Cardenal Ernesto Corripio Ahumada administró la Arquidiócesis Primada de México entre 1977 y 1994. Nació en 1919 en Tampico (Tamaulipas) y murió en la Ciudad de México en 2008. En su diócesis (Tampico) colaboró en el Seminario, donde fue ecónomo y vicerrector. En 1950 fue designado secretario de la Curia. Fue elegido obispo auxiliar de su diócesis muy joven, en 1952, convirtiéndose en el obispo más joven del mundo; a partir de 1956 y hasta 1967 fue el obispo titular de su ciudad, el primer obispo tampiqueño de la historia. Entre 1967 y 1973 fue presidente de la recién nacida Conferencia Episcopal Mexicana (CEM). En 1967 fue promovido como arzobispo de Oaxaca, lugar en el cual se quedaría por los siguientes nueve años. Después de un paréntesis en Puebla fue designado arzobispo primado de México en 1977. En 1979 Juan Pablo II lo nombró copresidente de la III Conferencia Episcopal de América Latina (Celam) en Puebla. Fuentes: 1) http://www.vatican.va/news_services/press/documentazione/documents/cardinali_biografie/cardinali_bio_corripio-ahumada_e_it.html (consultada el 2 de octubre de 2014); 2) http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/dmexo.html (consultada el 2 de octubre de 2014).

[8] Ciudad de México a 14 de junio de 2009, entrevista con Manuel Zubillaga.

rídico, sino había que entender el fenómeno de la gran ciudad, de la *megalópolis*, los problemas pastorales, la conveniencia de nombrar obispos, y si se nombraban cómo tenían que ser reglamentados; en todo esto era relevante el aspecto jurídico. El análisis del sacerdote encargado de desarrollar estos cambios, Manuel Zubillaga,[9] se enfocaba mucho en la ciencia social: las *megalópolis* (entre 24 y 25) en los años ochenta contaban con más de ocho millones de habitantes cada una, lo cual representaba un fenómeno importante del siglo XX, porque apenas al final del siglo XIX Londres tenía un millón de habitantes; se trataba de algo bastante reciente en la historia, y por eso un asunto nuevo también para la Iglesia. Entonces la concepción canónica de diócesis empieza a tener un sustrato sociológico diferente y esto llega a ser el punto de partida y por este motivo se requirió inventar, literalmente, cuál podía ser la solución de gobierno de una *megalópolis*, pastoralmente hablando.[10] La diócesis desde los ochenta revolucionó su división canónico-administrativa y se dividió en ochos vicarías, que a su vez se fraccionaron en decanatos, y a su vez en parroquias. Una vez teorizada esta nueva división de la diócesis, empezaron los cambios concretos. Según Zubillaga una reorganización del gobierno pastoral de la diócesis fue seguramente un tema que el cardenal Corripio trató con Juan Pablo II, en su primera visita a México, en enero de 1979. Los primeros obispos elegidos como administradores de una vicaría fueron monseñor Francisco Aguilera y el futuro cardenal Javier Lozano Barragán, elegidos obispos en junio de 1979; una vez elegidos los obispos, había que empezar un cambio concreto en la pastoral, y por esta razón se realizó la misión guadalupana con la idea de pasar "de la especulación y de la discusión teórica a hacer un proyecto que movilizara las comunidades cristianas";[11] por este motivo la misión guadalupana coincidió con la elección de las vicarías y con el nombramiento de obispos auxiliares que comenzó desde 1979.

La diócesis de México, durante la administración de Corripio, cambió sustancialmente su estructura: pasando de 279 parroquias a 380 en 1994; el número de los sacerdotes diocesanos aumentó de 593 a casi 700; el clero regular se estabilizó en 1,000 religiosos, mientras el número de religiosas bajó

[9] Manuel Zubillaga nació en la Ciudad de México el 5 de junio de 1947, es sacerdote diocesano del Arzobispado de México. Fue presidente de Caritas diocesana en la Ciudad de México.
[10] Ciudad de México a 14 de junio de 2009, entrevista con Manuel Zubillaga.
[11] Ciudad de México a 14 de junio de 2009, entrevista con Manuel Zubillaga.

de 5,983 a 4,750. El número de católicos en la diócesis pasó de un 96.5% inicial a un 85% final.[12]

El Arzobispado de México tenía una tradición histórica consolidada de ser una referencia importante para todo el episcopado de México, esto sea en términos de cambios o reforma interna a la Iglesia católica, sea para las relaciones con el Gobierno. Pero la llegada y el fortalecimiento de Girolamo Prigione en México empezó a generar atritos entre un poder consolidado (Arzobispado de México) y otro poder emergente que normal e históricamente, en otras etapas, fue de bajo perfil (la Delegación Apostólica).

3. El desencuentro entre dos poderes fuertes de la Iglesia católica

En la década de los noventa podemos observar cómo el arzobispo de México, Ernesto Corripio Ahumada y su curia diocesana estaban inconformes con la reforma que la Delegación Apostólica pretendía desarrollar con el régimen salinista. Fue en este contexto que Corripio intentó aterrizar con un proyecto distinto de cambio constitucional que no se concretó. Un papel importante en este asunto lo desarrolló el Imdosoc (Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana),[13] que con el respaldo de muchos intelectuales empujó el tema del cambio en materia de culto en espacios académicos, eclesiásticos y políticos. La reforma, durante el sexenio de Carlos Salinas de Gortari, según un amplio sector de la Iglesia católica se veía de manera demasiado pragmática. El delegado apostólico Girolamo Prigione polarizó mucho la jerarquía, creando una agrupación fiel a su línea; en efecto, en el contexto social y político mexicano se instaló muy bien y se convirtió en un personaje protagónico de primera línea, empezando a ser el primer interlocutor del Gobierno por las reformas en México.[14]

> Los protagonistas de los dos poderes fueron: por parte de la Iglesia católica, el delegado apostólico, que tenía la finalidad de "desarrollar una misión diplomática exitosa al revertir un marco jurídico que, desde su formulación fue rechazado y atacado por la Santa Sede"; y por parte del Estado, el Jefe del Ejecutivo, Carlos Salinas de Gortari que

[12] Datos que aparecen en la página Web http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/dmexo.html, conformes al Anuario Pontificio.

[13] Para profundizar en el tema sobre fundación e historia de Imdosoc, véase Valentina Torres Septién. (2013). *Tres décadas de diálogo y conciencia solidaria 1983-2013*. México: Imdosoc.

[14] Roderic Ai Camp. (1998). *Cruce de espadas. Política y religión en México*. México: Siglo XXI Editores, pp. 399-406.

> tenía las "pretensiones personales de reforzar la legitimidad política [...]" y de alcanzar un mayor reconocimiento internacional como un estadista moderno.[15]

Claramente fue desde los ochenta que se sentaron las bases para la reforma constitucional de 1992, a partir de un clima propicio en la Ciudad de México. Un amplio sector de la curia arzobispal de la Ciudad de México pensaba que la reforma constitucional no tenía que ser formada de manera elitista, entre el delegado apostólico y el Gobierno, sino que había que involucrar muchos actores de la sociedad civil. En general, el Arzobispado de México tenía una visión muy amplia de las reformas y los cambios indispensables para la Iglesia católica en México, y según esta visión, el delegado apostólico y futuro nuncio, monseñor Girolamo Prigione, limitaba mucho estas reformas.[16]

El proyecto de reforma constitucional del Arzobispado de México se enfocaba más hacia el desarrollo de un ámbito de libertad en tres niveles: 1. El personal: el derecho de creer o no creer o cambiar de creencias; 2. El familiar: el derecho de poder comunicar mis creencias a mis hijos; 3. El institucional: asociarse con otras personas y rendir culto a lo que sea.[17]

Otro problema que se debatió mucho en el Arzobispado de México fue sobre la inscripción de las iglesias en un registro de Gobernación como asociaciones religiosas. Para el cardenal Corripio era preocupante el hecho de que fuera Gobernación quien decidiera a quién otorgar el registro, pudiendo suceder que, si el Gobierno no simpatizaba con una determinada denominación religiosa, ésta podía quedarse sin registro y no ser reconocida como una religión. Un ejemplo de nuestros días que demuestra cómo ésta no es pura teoría, lo tenemos con grupos como los musulmanes, que están sin registro: "en el 2009 sólo dos iglesias musulmanas tienen el registro, cuando hay por lo menos siete grupos musulmanes bien constituidos".[18] La Secretaría de Gobernación aclara que algunas denominaciones no cumplen con el requisito de la difusión religiosa, cuando esto debería ser lo que menos interese a Gobernación.

[15] Marta Eugenia García Ugarte. (1993). *La nueva relación Iglesia-Estado en México. Un análisis de la problemática actual.* México: Nueva Imagen, p. 188.

[16] Iván Franco. (2009). *El PRI y sus obispos. El caso Berlié*, Buenos Aires: Libros de Auracaria, pp. 37-40.

[17] Andrea Mutolo. (2014). "La trasformación del arzobispado de México durante la administración de Ernesto Corripio Ahumada, 1977-1994". En: Franco Savarino, Berenice Bravo Rubio, y Andrea Mutolo, *Política y religión en la Ciudad de México. Siglos XIX y XX.* México: Imdosoc, pp. 404-417.

[18] Entrevista con Carlos Martínez Assad, Ciudad de México, 11 de junio de 2009.

En particular sobre el tema de la libertad religiosa en la Ciudad de México entre monseñor Abelardo Alvarado,[19] en este momento obispo auxiliar del Arzobispado de México, el cardenal Corripio, el sacerdote Antonio Roqueñí[20] e Imdosoc se creó una sinergia gracias a la cual se consolidó un espacio privilegiado de reflexión. Como es obvio, la Ciudad de México no significaba todo el país, pues dentro del episcopado había un grupo de obispos, como por ejemplo el obispo de Cuernavaca, monseñor Luis Reynoso Cervantes (obispo de Cuernavaca desde 1987 hasta 2000) y el obispo de Chihuahua, monseñor José Fernández Arteaga, (arzobispo de Chihuahua desde 1991 hasta 2009) que tenían una visión más limitada sobre la libertad religiosa. En general, el Arzobispado de México tenía un planteamiento que prefiguraba cambios en materia constitucional, con leyes más amplias de las que se hicieron. Paradójicamente algunos límites que hay en los cambios en materia de libertad religiosa no fueron iniciativa del Gobierno sino peticiones de los obispos católicos al Gobierno; por ejemplo: la petición de que las iglesias no tengan acceso a la propiedad de medios de comunicación, no es una iniciativa del Gobierno o de los legisladores, sino de algunos obispos. El miedo de un sector del episcopado era hacia la agresividad y la potencialidad que podían llegar a tener algunas iglesias evangélicas, apoderándose de los medios de comunicación; el problema era que muchos miembros de la alta jerarquía, en el tema de libertad religiosa, pensaban en limitaciones, no tanto para la iglesia católica cuanto para las demás denominaciones.[21]

Otro problema que el arzobispado logró identificar son las relaciones entre Estado-Iglesia católica, que en la última etapa se transformaron en relaciones entre el Gobierno y todas las denominaciones religiosas. La reforma evolucionó convirtiéndose en algo que incluía todo el conjunto de las iglesias en México. Ciertamente para la Iglesia católica la preocupación principal era la competencia con las denominaciones cristianas, en particular la idea de

[19] Abelardo Alvarado Alcántara nació el 8 de junio de 1933. Desde 1985 fue obispo auxiliar de la Arquidiócesis de México. Fungió como secretario de la Conferencia Episcopal Mexicana. Obispo emérito desde 2008.

[20] Antonio Roqueñí Ornelas (1934-2006). Fue sacerdote de la prelatura del Opus Dei en México, sucesivamente sacerdote diocesano en el arzobispado de México. Fue juez en el tribunal del arzobispado de México, apoderado legal de la diócesis y en la última etapa de su vida, entre 1995 y 2006, trabajó en la Fundación Luz Saviñón.

[21] Erik Francisco Obregón Vargas. (2008). *La reforma constitucional de 1992 en materia religiosa: La coyuntura y los factores históricos que la explican*, tesis inédita de Licenciatura en Historia de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), pp. 162-165.

quedarse en minoría respecto a las muchas asociaciones religiosas (AR) no católicas.

> [...] llegados a este punto no sé a quién se le ocurrió la idea de que las AR tenían que ser todas las organizaciones de cada una de las iglesias y de tal manera que la idea inicial, según la cual íbamos a tener que mantener un diálogo con veinte o treinta AR, se convirtió en mantenerlo con siete mil como las que llevamos ahora. Es algo aberrante el hecho que tenga un registro el episcopado mexicano y al mismo tiempo el convento de monjas aquí a la vuelta.[22]

La realidad es que las consecuencias de la reforma cambiaron radicalmente la estructura religiosa: todas las nuevas adquisiciones que las iglesias hicieron, desde la reforma en adelante son privadas, no están dentro del régimen de las comunidades, las cuales no pueden poseer bienes, según la ley de reforma.

El arzobispado de México tenía una visión absolutamente diferente respecto a la que el Gobierno (con el respaldo de la Delegación Apostólica) implementó. La idea de la diócesis estaba más en línea con los derechos humanos, donde la libertad religiosa es una libertad individual, creer o no creer, y luego la libertad de asociarse. "Si se lee la Constitución se puede observar que, en el fondo, se trata de una libertad de creencias —y no de creer o no creer— y que es una libertad reducida al ámbito privado, especialmente al culto".[23] La visión era más amplia: "el derecho a la creencia termina siendo algo que se le otorga o se le deniega a uno, mientras es un derecho humano y por lo tanto tiene que depender de la persona y no del Estado".[24]

La idea que el mismo Corripio respaldaba consistía en ver la libertad de religión, inicialmente, como un derecho individual de cada persona y no como algo que el Estado puede conceder; es probable que Antonio Roqueñí se haya acercado a las ideas del sacerdote español y famoso canonista Antonio Molina Meliá que residió por un periodo en la Ciudad de México.

> Nos dio la visión jurídica, amplia y plural de la libertad religiosa. Desde este momento entendimos que la libertad religiosa es un derecho universal, no solamente reservado a monjas y curas, sino a las personas en su estructura antropológica fundamental. Entonces empezamos la tarea de defensa de esta libertad religiosa con esta visión.[25]

[22] Entrevista con Carlos Martínez Assad, Ciudad de México, 11 de junio de 2009.
[23] Entrevista con Alberto Athié, Ciudad de México, 3 de junio de 2009.
[24] *Ídem.*
[25] Entrevista con Horacio Aguilar, Estado de México, 27 de mayo de 2009.

El notario y ex apoderado legal del Arzobispado de México, Horacio Aguilar, aclara: "ni en la ley ni en la Constitución debe aparecer el ministro de culto. ¿En qué parte de la Constitución se habla de los ingenieros o de los contadores? No hay por qué hablar del ministro de culto". El problema es que la reforma era, según el grupo cercano al cardenal Corripio, discriminatoria: la legislación plantea un régimen antidemocrático para el ministro de culto, "no pueden ser votados, para poder acceder a un puesto de elección popular tienen que haber abandonado, renunciado de forma absoluta, formal y material al ministerio cinco años antes".[26] Decía Antonio Roqueñí: "el derecho canónico me obliga *propter regnum deum*, (para el reino de los cielos), y no va a ser el Estado, el Gobierno, el brazo ejecutor de la norma canónica".[27]

Según este grupo, la reforma falla porque no retoma la problemática relacionada con la libertad religiosa, sino que trata de asociaciones religiosas y de actos de culto, y cuando analiza asociaciones, les confiere muy pocos derechos y muchas obligaciones; por ejemplo: "establece muchas inhibiciones declaratorias de procedencia para incorporar un bien inmueble al patrimonio de la asociación religiosa; en el artículo 20 dice que el encargado del templo se convierte en un servidor público no remunerado".[28]

La idea común que prevaleció dentro de la diócesis fue que en la reforma constitucional de 1992 se someten las asociaciones religiosas al Estado: la iglesia católica o los judíos tienen mucha más antigüedad que el Estado mexicano, que surgió en 1821, entonces "estas confesiones existen por derecho propio, no es el Estado el que tiene que reconocerlas".[29]

Terminada la reforma, el conflicto entre el Arzobispado y Prigione empezó a ser directo; uno de esos problemas fue la primera AR (asociación religiosa) registrada. Manuel Gómez Granados, ex director de Imdosoc, nos explica que el primer apoderado legal del Arzobispado de México fue Antonio Roqueñí y su diócesis fue la primera entidad religiosa que se inscribió en la normatividad después de la reforma. Fue Roqueñí quien condujo directamente esta iniciativa; sin embargo, esta acción ocasionó una fuerte molestia en lo que todavía era la Delegación Apostólica, un fuerte desencuentro porque Prigione quería ser, como nunciatura, (el cambio de delegación a nunciatura se hizo registrando la nunciatura apostólica a la Secretaría de Gobernación) el primero en llevar el registro y después todas las diócesis. "Allí hubo dis-

[26] *Idem.*
[27] *Idem.*
[28] *Idem.*
[29] *Idem.*

cusión pública, es cuando salta el conflicto a los medios de comunicación, y además no era tampoco común ventilar a los medios cuestiones internas de la Iglesia".[30] El grupo de sacerdotes más cercano al cardenal Corripio, Antonio Roqueñí apoderado legal, Rutilio Ramos su secretario particular y el jesuita Enrique González Torres ecónomo de la arquidiócesis, después de una confrontación directa con Prigione, pusieron el asunto ante los medios.

> Tal vez lo que explica esto es que el entonces arzobispo de México, el card. Corripio Ahumada, estaba enfermo y casi, podríamos decir, había sede vacante, llevaba un año con una enfermedad demasiado dolorosa y había dejado un poco las riendas de la arquidiócesis en sus obispos auxiliares y en estos tres personajes.[31]

El conflicto público empezó desde este momento pero los problemas entre el Arzobispado de México y la nunciatura apostólica se habían manifestado desde antes. Claramente el conflicto sobre el registro número uno evidenció públicamente el problema de fondo, es decir: un interés de dominio desde la nunciatura hacia la Iglesia mexicana, y de otro lado, una Arquidiócesis de México que siempre se ha resistido a ese esquema. "El cardenal Corripio, con mucha discreción y diplomacia, buscaba llevar adelante sus iniciativas a pesar de la nunciatura; el conflicto ya existía pero saltó a la luz en esa ocasión".[32]

Como hemos evidenciado, las razones de este conflicto no son complejas: el apoderado legal del Arzobispado había registrado en la recién nacida Subsecretaría de Asuntos Religiosos, la diócesis primada de México y Prigione, por medio de Gobernación, borró el registro del Arzobispado de México queriendo que fuera la nunciatura la primera en aparecer. En este conflicto se involucró también la Secretaría de Estado Vaticana, y después de algunos meses durante los cuales todo queda suspendido, la nunciatura se quedará con el registro número uno en Gobernación, el numero dos lo obtendría la Conferencia Episcopal Mexicana, y el número tres el Arzobispado de México.

Conclusiones

El gobierno de la Iglesia pertenece a cada diócesis donde hay un obispo que se reporta al Papa; las conferencias episcopales son puramente consultivas; los mandos en la Iglesia son tres y nada más: los párrocos, los obispos y el

[30] Entrevista con Manuel Gómez Granados, Ciudad de México, 15 de junio de 2009.
[31] *Ídem.*
[32] *Ídem.*

Papa. De esta manera, quien tiene poder en una parroquia es el párroco, que tiene injerencia sobre los sacerdotes y diáconos de su parroquia y en las distintas capillas, mientras en una diócesis el administrador es el obispo que tiene como su superior jerárquico el Papa o a sus delegados. Es sobre este punto, aparentemente muy sencillo, donde empiezan los conflictos, sobre todo con la Delegación Apostólica. Los obispos mexicanos estaban acostumbrados a desarrollar su acción en forma autónoma, claramente siempre bajo la normatividad y el control de la Santa Sede. En un determinado momento, en los ochenta Prigione empezó a adquirir mucho poder y se transformó en importante intermediario entre obispos mexicanos y la Santa Sede, hasta llegar a ser un punto de referencia para un amplio sector del episcopado mexicano.

Muchas diócesis no tenían la fuerza o la capacidad para contrarrestar la política de Prigione, y eran casi obligadas a someterse a su voluntad. No fue así para el Arzobispado de México, que tenía la tradición y la potencia para quedarse muy inconforme con las políticas del delegado apostólico. Presumiblemente, si analizamos el papel del Arzobispado de México a lo largo de su historia, podemos observar cómo en muchos periodos esta institución se ha caracterizado por su independencia y, en muchos casos, se ha transformado en una referencia para diócesis mexicanas menos relevantes. Una vez que Girolamo Prigione rompió estos equilibrios, el Arzobispado de México, a diferencia de muchas otras diócesis que no lograron contrarrestar la política de la Delegación Apostólica, ha tenido los medios, la capacitad y la tradición para equilibrar las fuerzas. La realización de la reforma de 1992 y el papel protagónico de la Delegación Apostólica es el momento más álgido de este desencuentro; este proceso fortaleció ulteriormente el poder de Prigione, mientras el Arzobispado, que tenía un proyecto alternativo, no logró generar algún resultado.

ECOTEOLOGÍA CONTRA EL DESARROLLISMO: LA OPOSICIÓN ECLESIÁSTICA AL PROYECTO DE UN "GRAN BRASIL"

Marcos Pereira Rufino
Universidad Federal de São Paulo, Brasil

Narraciones ecológicas, crisis ambiental y la aparición de nuevos actores en el activismo político en Brasil.

La ecología y el medio ambiente se han convertido en temas acuciantes en la sociedad contemporánea, que afectan diversos segmentos de la sociedad, así como la práctica y los discursos de numerosas instituciones públicas y privadas, organizaciones y movimientos sociales. No es casual, como señala Manuel Castells,[1] que el movimiento ecologista (teniendo en cuenta su amplia variedad de formas de organización y de estrategias y proyectos políticos) sea el que, desde la década de los noventa, haya sido el más significativo en términos de visibilidad, expansión y "productividad histórica".

En Brasil, el crecimiento y la diversificación del movimiento ecologista desde los años ochenta son una manifestación de este proceso de sensibilización de la sociedad nacional a temas relacionados con la naturaleza. Estos nuevos actores políticos, dispersos en diversas instituciones y movimientos sociales organizados, han ganado cada vez más espacio en la formulación de políticas públicas, debates y conflictos internos en los partidos políticos, y también con las fuerzas y experiencias de movilización social que hasta hace unas décadas no tenían ningún precedente participativo en la lucha política del ecologismo, como es el caso de las organizaciones indígenas, de las cuales hablaremos.

[1] Manuel Castells. (1999). *O "verdejar" do ser: o movimento ambientalista. O poder da identidade.* São Paulo: Paz & Terra, p. 142.

Vemos el surgimiento de una narrativa política y simbólica de gran alcance, potencialmente capaz de acercar las fuerzas políticas, instituciones y diferentes agentes sociales alrededor de una narrativa en torno a los problemas ambientales y sus múltiples consecuencias. Hasta cierto punto, este hecho ha conducido a la formación de una arena común de intereses e intercambios, capaces de actuar como un soporte para la articulación política de una variedad significativa de grupos.

Incluso podemos afirmar que la Iglesia católica en Brasil, en sus variados dispositivos y fuerzas pastorales, es una de esas grandes fuerzas que se aproxima gradualmente al universo del activismo ambiental. Dicha aproximación ha producido composiciones políticas inesperadas, ya que reúne en el mismo campo a grupos marcados previamente por la rivalidad y el antagonismo.

Este acercamiento entre la Iglesia y el ambientalismo también ha sido responsable por la producción de nuevos vectores de conflicto entre la Iglesia y el Estado brasileño, sobre todo en el contexto de las grandes obras de infraestructura propuestas por el Estado en los últimos dos decenios. Por supuesto, los conflictos entre los agentes de las pastorales y del Estado, resultado de los efectos sociales producidos por algunos proyectos de infraestructura en relación con los pobres, a menudo alejados de los grandes centros urbanos, no son nuevos en la historia del país. Sin embargo, como argumentaremos adelante, los conflictos observados en los últimos años no reproducen las condiciones de enfrentamientos anteriores entre la Iglesia católica y el Estado a causa de las grandes obras, en las que el elemento motriz del compromiso pastoral se dio principalmente por la defensa de las poblaciones o grupos sociales afectados.[2] Ahora vemos que las pastorales, junto con la jerarquía episcopal del país, se presentan en la lucha con un repertorio de argumentos que cada vez se acerca más a la narrativa ecosistémica y holística presente en los diagnósticos del movimiento ambiental internacional.

La Iglesia de los pobres contra la alienación verde

El proceso de conversión de la Iglesia a la agenda contemporánea del ambientalismo en Brasil, o su "verdear", es un proceso relativamente reciente. Desde la perspectiva de la jerarquía episcopal, su primera gran oportunidad para abordar el tema de la "Naturaleza" fue en 1979, en una campaña de fra-

[2] Marcos Pereira Rufino. (2013). "The Indigenist Missionary Council: A Brazilian Experience between Culture and Faith". En: Sergio Botta (org.), *Manufacturing Otherness: Missions and Indigenous Cultures in Latin America*. 1. Ed. Newcastle: Tyne/Cambridge Scholars Publishing.

ternidad titulada "Por un Mundo Más Humano".[3] Sin embargo, nos damos cuenta de que en esta campaña se entienden los problemas ambientales sólo como la expresión de los males del capitalismo y su sistema de producción excluyente. Cuando se intenta hablar de la naturaleza, el documento de dicha campaña habla en realidad sobre el excluido social, en acuerdo directo con el momento de transformación que pasaba la Iglesia brasileña, fuertemente influenciada por las conferencias episcopales de Medellín (1968) y Puebla (1979), así como por la teología de la liberación.[4]

En consecuencia, podemos decir que las declaraciones y pronunciamientos de la Iglesia católica en Brasil sobre de la naturaleza en ese momento eran expresiones de una interpretación antropocéntrica de los problemas ambientales y no de una lectura ecosistémica, tales como las que se originan en el interior de muchos movimientos ambientales que conocemos.[5] Se trataba de una Iglesia que, a pesar de la existencia de sectores divergentes, tendía a significar el mundo alrededor de las categorías simbólicas del "oprimido" y "excluido". El hecho de que se autodesignaba "Iglesia de los pobres" señalaba que la lucha contra la injusticia social y económica debía ser la fuerza impulsora de la práctica pastoral en diversos campos, incluyendo la defensa del medio ambiente.[6] El método ver-juzgar-actuar, que se ha convertido en una palabra clave del *modus operandi* de muchas pastorales sociales inspiradas por la teología de la liberación, favoreció una lectura monotética de los más variados problemas, de cuyo enfrentamiento la Iglesia habría de hacerse cargo, mediante manifestaciones de una fuente que era siempre la misma: la estructura social capitalista, siempre excluyente y productora de desigualdades. Los conflictos observados durante este periodo entre la Iglesia y el Estado se

[3] La Campaña de Fraternidad es organizada por la Iglesia católica en Brasil desde 1962, celebrada siempre durante la Cuaresma; tiene como objetivo despertar el interés de los fieles y la sociedad nacional en los problemas que, en la interpretación de la Conferencia Nacional de Obispos de Brasil (CNBB), expresan temas importantes para el cristiano y el país. Las primeras nueve campañas se centraron en el tema de la renovación interna de la Iglesia posconciliar. A partir de 1973 comenzó la "segunda fase", con el énfasis en denunciar los problemas sociales y promover la justicia. Los textos-base de las campañas se estructuran desde el "método de ver, juzgar, actuar", una especie de enfoque pedagógico muy conocido por la Acción Católica y más tarde por los teólogos de la liberación.

[4] Cada Campaña de Fraternidad se asocia con un texto base, elaborado por un comité de obispos y consejeros técnicos designados por la CNBB. El documento está ampliamente diseminado en las parroquias e iglesias del país y también cuenta con una variedad significativa de difusión por los medios de comunicación. El lanzamiento de la campaña se lleva a cabo anualmente con un pronunciamiento papal, en la radio nacional y la cadena de televisión.

[5] Pedro Jacobi. (2003). "Movimento ambientalista no Brasil – Representação social e complexidade da articulação de práticas coletivas". En: W. Ribeiro (org.), *Patrimônio ambiental brasileiro*. São Paulo: Edusp.

daban, sobre todo desde la visión de la Iglesia, por la forma en que las grandes obras atentaban contra los derechos humanos y sociales de las personas por ellas afectadas.

Esta campaña de 1979, así como otras dedicadas a los temas ambientales (por ejemplo, las de 2002, 2004 y 2007)[6] abordan la marginalización económica y social causada por el capitalismo, de manera que las cuestiones relacionadas con el ecosistema son más un telón de fondo distante que propiamente el centro del debate. En las campañas de 2002 y 2007 se habló sólo de la violencia perpetrada contra las poblaciones indígenas y ribereñas por las empresas en los bosques y tierras indígenas. En estos casos, además de las acusaciones por los trabajos desarrollados por el Estado, fue criticada también la actividad privada llevada a cabo por empresas de las industrias maderera, agrícola y minera que, al final, provocaron más críticas al Estado por sus políticas de estímulo económico a estas actividades y la omisión en las tareas de supervisión y control.

La campaña de 2007 se centró en el tema de los recursos hídricos, donde la principal preocupación de la Iglesia era con los hombres, toda vez que la protección de los ríos y los sistemas de agua siempre se daba en la función que el agua tiene para el mantenimiento de la vida humana; así pues, tenemos de nuevo una narrativa que moviliza la naturaleza no como el centro de su exposición, sino como contexto para examinar la cuestión de los derechos humanos. Es decir, desde la perspectiva de los obispos y de la alta jerarquía eclesiástica en el país, los primeros grandes momentos de la referencia directa con el medio ambiente, que se inicia a finales de los años setenta, se produjeron más en función del compromiso de la Iglesia con la causa de los "excluidos" que con los problemas ecológicos, tal como han señalado las organizaciones y foros internacionales en defensa de la naturaleza.

Desde la perspectiva de los movimientos pastorales, el involucramiento con las cuestiones propuestas por el movimiento ecologista, en ese momento, era aún más lejano. Hasta mediados de los años noventa se observaba un fuerte antagonismo entre muchas de esas pastorales de acción social y algunos de los principales actores de la lucha ambiental en Brasil. En general, los militantes y los agentes de pastorales, formados políticamente por la teología de la liberación y por una cierta lectura cristiana del marxismo, interpretaron

[6] El tema de la Campaña de Fraternidad 2002 fue sobre los pueblos indígenas del país; la de 2004 abordó los recursos hídricos y del agua. La campaña de 2007 se ocupó de la selva amazónica y las amenazas que sufre.

los conceptos y prácticas de muchos ambientalistas como alejados de la "verdadera" realidad social del país e infectados por preocupaciones ideológicas pequeño burguesas.

Para entender mejor esta oposición histórica entre la Iglesia y los ambientalistas en Brasil, en el periodo que precede a la "conversión" ecologista de la Iglesia que discutiremos adelante, debemos citar la lucha por la creación de áreas naturales protegidas por los ecologistas y los conflictos resultantes con las pastorales populares que se oponían a estas iniciativas. Podemos mencionar dos importantes pastorales en la escena brasileña cuya labor en defensa de algunas poblaciones y pueblos indígenas los puso en confrontación directa con las ONG y las organizaciones medioambientales: la Comisión Pastoral de la Tierra (CPT), organización conocida en la lucha por los derechos de la población rural sin tierra; y el Consejo Indigenista Misionero (CIMI), que se destaca por la protección de los derechos y la integridad física y el desarrollo cultural de los pueblos indígenas en el país, particularmente a través de la lucha política por la demarcación de las tierras indígenas.

Parte importante de los esfuerzos de varias organizaciones ambientales que operan en Brasil, ya sean internacionales o nacidas localmente, han estado centrados, desde la época de la dictadura militar que inició a mediados de los años sesenta, en la creación de *unidades de conservação* en todo el territorio, que son categorías territoriales protegidas por el Estado, como lo define la ley federal, para prohibir el uso o la ocupación de determinadas partes del país con el propósito de proteger los ecosistemas locales.[7] Muchas de las áreas declaradas por los ambientalistas para la creación de estas unidades, sin embargo, coinciden con las zonas reivindicadas por las pastorales citadas para fines de ocupación o asentamiento de poblaciones defendidas por ellos (Ricardo, 2004).[8]

El caso del CIMI es emblemático de las hostilidades entre las pastorales y el movimiento del medio ambiente. Durante muchos años los misioneros del CIMI estuvieron involucrados en la lucha por la demarcación de nuevas reservas indígenas y también en la ampliación de las fronteras de diferentes tierras

[7] Existen diferentes tipos de áreas protegidas. Algunas, menos restrictivas, impiden el establecimiento de actividades de explotación económica en el territorio, con excepción de aquéllas con bajo impacto ambiental desarrollado por pequeñas poblaciones extractivas o indígenas. Otras, más restrictivas, como los parques nacionales, impiden cualquier tipo de actividad e incluso la presencia humana dentro de sus límites.

[8] Fany Ricardo. (2004). *Terras Indígenas e Unidades de Conservação – O desafio das sobreposições.* São Paulo: Instituto Socioambiental.

ya demarcadas, confrontando de manera directa a las principales organizaciones ambientales que competían por los mismos territorios para la protección de biomas o especies endémicas en peligro de extinción.

Entre estas organizaciones ambientales podemos mencionar las que tienen acciones internacionales pertinentes: la Rainforest Foundation, World Wildlife Fund for Nature (WWF) y Conservación Internacional. Mientras los ambientalistas apoyaron, muchas veces, la creación de áreas de protección estricta, que concierne a zonas sin presencia humana alguna y prohíbe cualquier tipo de actividad económica dentro de ella, los misioneros defendían la primacía del derecho indígena a la posesión del territorio y la realización de actividades económicas autosostenibles.

Los misioneros acusaban a los ambientalistas de dar prioridad a la protección de la flora y fauna naturales en detrimento de los derechos humanos, mientras que los ambientalistas criticaban a la Iglesia por ignorar el papel de las áreas protegidas en el ecosistema más amplio y, en última instancia, en la defensa de la vida humana y no humana.

Con la CPT, el grupo pastoral que contribuyó para la formación de uno de los movimientos sociales más populares en Brasil, el Movimiento de los Sin Tierra, hubo un problema similar. En este caso, los agentes pastorales argumentaron no entender cómo un país con una superficie tan grande como Brasil no permitía la ocupación de áreas libres y deshabitadas para quienes viven de la tierra y fueron saqueados de su instrumento y medio fundamental de sustento. Para la Iglesia, un país que nunca había hecho una reforma agraria distributiva y que siempre se había caracterizado por grandes fincas debía dar prioridad al uso social de la tierra en sus políticas de gestión del espacio, antes que preocuparse por la ecología. En varias ocasiones los ataques de la Iglesia a los ambientalistas sugirió que la acción política de estos últimos podría estar vinculada a los intereses de los grupos económicos poderosos o, incluso, supeditada a los intereses de un imperialismo internacional en el país.[9] Un discurso presente entre muchos agentes de pastorales comprometidos con la teología de la liberación defendía que algunas prácticas políticas del ambientalismo representarían una forma moderna de dominación colonial, cuya estrategia sería la creación de obstáculos, mediante la prohibición de uso de vastas extensiones de territorio para el desarrollo económico, perpetuando así una situación de pobreza y de dependencia permanente del país en

[9] Rosineide Bentes. (2005). "A intervenção do ambientalismo internacional na Amazônia". *Revista de Estudos Avançados* – USP, núm. 54, p. 19. São Paulo: Universidade de São Paulo.

relación con los poderes económicos y los países ricos. Se decía, en algunos casos, como los relacionados con la región amazónica, que las unidades de conservación de la naturaleza serían una forma de daño a la soberanía nacional del Estado brasileño porque esas tierras estarían más allá del alcance de nuestras estrategias de desarrollo.

El verdear de una nueva Iglesia

Desde mediados de la década de los noventa, sin embargo, nos damos cuenta de un cambio sustancial en la forma en que la Iglesia católica en Brasil interpreta temas ambientales. Progresivamente, tanto el episcopado como las pastorales sociales incorporaron a su discurso parte de los diagnósticos y preocupaciones característicos del movimiento ambiental nacional.[10] Vemos la aparición incluso de grupos pastorales dedicados a abordar la agenda ambiental, bautizadas como pastorales del medio ambiente. El capitalismo y los intereses económicos de las grandes corporaciones e imperios ahora son vistos como los martirizadores no sólo de los "oprimidos", sino también de la naturaleza, la "pachamama" y, por lo tanto, de la creación.

No es nuestro objetivo analizar las razones de este acercamiento gradual entre la Iglesia y el ambientalismo en Brasil, pero podemos mencionar brevemente dos procesos históricos que seguramente participaron en esta transformación. En primer lugar, tenemos el extraordinario crecimiento de una matriz de interpretación y lectura del entorno político y económico global a través del lenguaje del ambientalismo. Esta narración simbólica, marcada por las clases derivadas de las ciencias naturales, se ha convertido poco a poco en la forma hegemónica como el Estado, las instituciones y los políticos se refieren a los problemas del planeta a lo largo de las últimas tres décadas.[11] La categoría "ecología" se ha tornado omnipresente en diversos ámbitos de la vida, como la publicidad y el consumo, la educación, las artes e incluso en la vida de los partidos y de los sindicatos. Además de la articulación política realizada por el movimiento ecologista, no podemos pasar por alto el papel de los organismos internacionales, la cooperación multilateral y foros mundiales dedicados al medio ambiente como importante en la formación de una gran

[10] El Vaticano comenzó a familiarizarse con estos temas durante el pontificado de Juan Pablo II, a través de algunos pronunciamientos específicos sobre el clima y los desafíos que la producción industrial aporta al planeta. La última manifestación del Vaticano en esta cuestión ocurrió con la publicación de la encíclica *Laudato Si*, del Papa Francisco, en junio de 2015.

[11] Castells, *op. cit.*; Jacobi, *op. cit.*; Ribeiro, *op. cit.*

"opinión pública" preocupada por la naturaleza. La Iglesia católica en Brasil, desde la Eco 92 (Conferencia de las Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo), celebrada en Río de Janeiro, comenzó a participar más activamente en esta gran narrativa.

Una segunda razón que nos permite pensar en la dilución de la resistencia que la Iglesia sentía por la agenda de los ecologistas considera el declive de la teología de la liberación dentro de la práctica pastoral. El materialismo histórico y la lectura "clasista" que marcaron el análisis de esta teología comienzan a ser reemplazados por un enfoque más "integral" a la situación actual, donde temas relacionados con el medio ambiente compiten con los temas clásicos de la sociología y de la teoría política. No es fortuito que un gran exponente de la teología de la liberación, Leonardo Boff, escriba sobre la naturaleza y su importancia para la vida de los cristianos, y articule algunos temas familiares de la teología de la liberación con la nueva narrativa ecosistémica a la que nos hemos referido.

Un hecho importante que demuestra esta "conversión" verde del episcopado brasileño fue la Campaña de Fraternidad 2011, cuando la alta jerarquía eclesiástica parece estar más en sintonía con las representaciones y el vocabulario del movimiento ecologista. Durante esta campaña, en lugar de ocuparse sólo del sufrimiento humano derivado de las cuestiones ambientales, vemos al episcopado comprometido en el diálogo con cuestiones más amplias del ambientalismo, defendiendo los recursos naturales, la fauna y la flora desde una cierta perspectiva antropocéntrica. Con el tema "Fraternidad y vida en el planeta" la campaña hace eco a la advertencia de los científicos y activistas ambientales, recuperando un diagnóstico técnico claramente centrado en los problemas de los ecosistemas, a pesar de discutirlos también en su relación con los impactos sociales y económicos sobre las poblaciones más vulnerables (CNBB, 2011).[12] Es interesante observar en este caso la autoridad concedida por la Iglesia al panel de expertos reunidos en el Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático (más conocido por sus siglas en inglés IPCC) cuyas conclusiones publicadas periódicamente sirven de referencia a organizaciones y movimientos ambientalistas en todo el mundo.[13]

[12] CNBB. (2011). *Texto base da Campanha da Fraternidade de 2011*. Brasilia: CNBB.

[13] El IPCC reúne científicos de renombre de diferentes campos pertinentes para el diagnóstico de la situación actual en el mundo y produce, cada cinco o seis años, un conjunto de documentos que hacen una radiografía de la situación climática en la biosfera y también un análisis detallado de los impactos potenciales que la acción humana debe generar en los años siguientes. Por último, estos documentos hacen recomendaciones a los Estados y los gobiernos sobre cómo mitigar la crisis climática, sin

Este proceso de especialización y profesionalización del discurso ecologista eclesiástico, que resulta de su acercamiento a la narrativa técnica y científica del activismo ambiental, también aparece en la promoción y el apoyo a la construcción de las pastorales del medio ambiente, que comienzan a proliferar en las diócesis y parroquias de todo el país, y en la profundidad de las discusiones conceptuales en torno a una ecoteología.

Sin embargo, es en el plan de las pastorales sociales, más que en los pronunciamientos del episcopado, que podemos ver un gran avance en el acercamiento a los agentes y sectores del ambientalismo que, como se dijo, fueron vistos como hostiles. En muy poco tiempo, algo menos de dos décadas, hemos visto el surgimiento de composiciones, arreglos y conexiones políticas que eran inimaginables años atrás. En el caso del CIMI observamos, por ejemplo, un cambio sustantivo en su forma de reclamar la demarcación de las tierras indígenas, la principal estrategia para la defensa de los derechos indígenas. En un pasado no muy lejano, el principal argumento utilizado por los misioneros para reivindicar la demarcación se fundaba exclusivamente en los derechos humanos, en especial en los "derechos originales" de los indígenas a la tierra. En ese momento la legitimidad y la razón fundamental para el reconocimiento de los derechos indígenas al territorio se afirmaron de manera categórica e irreductible. Es decir, la Iglesia no aceptaba argumentos que pudiesen contribuir a otros fines, ya que la defensa misionera de la demarcación provenga principalmente de un compromiso moral con la pastoral de los derechos indígenas. Era como si el reconocimiento de otros aspectos positivos implicados en la demarcación resultase en el debilitamiento del principio moral de los derechos originales de los indios.

Hoy, sin embargo, las representaciones simbólicas relacionadas con la defensa de la naturaleza se entienden por estos mismos misioneros como un aspecto importante de la función de las tierras indígenas para proteger no sólo a los indios, sino también a la naturaleza y la sociedad nacional. Con el apoyo de algunos estudios que establecen la eficacia de las tierras indígenas en la protección de la diversidad biológica nacional (Ricardo, 2004),[14] la Iglesia católica pretende convencernos de que la demarcación de los territorios indígenas es una de las herramientas más eficaces en la lucha contra las fuerzas

ninguna concesión a los intereses económicos locales o los derechos territoriales de las personas y los grupos. Cabe señalar que la recomendación de protección de los bosques y la creación de áreas protegidas están en la lista de las propuestas sugeridas por el panel.

[14] Fany Ricardo. (2004). *Terras Indígenas e Unidades de Conservação – O desafio das sobreposições*. São Paulo: Instituto Socioambiental.

económicas que desarrollan prácticas predatorias en el bosque. Los indios, quienes realizan tareas extractivas o agrícolas de bajo impacto, todavía tienen el papel de guardianes de los bosques y, de acuerdo con los misioneros, son ellos quienes hacen la defensa real de estas zonas, mientras que el Estado y sus instrumentos de vigilancia y control no la realizan.

Una de las razones para la rápida asociación entre la actividad pastoral y los temas de medio ambiente puede deberse, entre otras cosas, a la aparición del socioambientalismo. En esta nueva cadena de activismo ambiental, la defensa de la naturaleza no puede quedarse apartada de las comunidades y las personas que viven allí. Al contrario, estas personas se ven como socios clave en la lucha contra la depredación capitalista. Para el socioambientalismo, los pueblos de los bosques pueden contribuir para la protección activa del espacio que ocupan, a través no sólo de la queja o la resistencia directa a los ataques contra él, sino también para el desarrollo de las prácticas económicas sostenibles y de bajo impacto. Las estrategias de explotación económica de los bosques a través de técnicas de manejo forestal serían otro punto a favor para la forma en que los indios, los cimarrones y los ribereños se hacen presentes en la naturaleza. Con la aparición de estos conceptos socioambientales que cuestionan los segmentos más ortodoxos del preservacionismo ecológico (Rabinovich, 2008),[15] la Iglesia encuentra un lugar razonable y consistente para situarse. La protección de la naturaleza y de los derechos de los pueblos originarios ya no parecen prácticas tan contradictorias.

Iglesia y Estado en Brasil: un nuevo vector de conflictos

El acercamiento entre la Iglesia católica y el activismo ambiental en el país produce un efecto paradójico en las relaciones políticas entre ellos y el Estado brasileño. Si por un lado la aparición de este socioambientalismo católico ha convertido antiguos enemigos en aliados, por otro es responsable del surgimiento de una nueva línea de tensión y antagonismo entre la Iglesia y las políticas formuladas por el Gobierno central. Entre las políticas gubernamentales que se destacan en el establecimiento de dichas tensiones están los diversos proyectos de desarrollo económico local y las obras de infraestructura que han ocupado un lugar destacado en la agenda del gobierno de Brasil en las últimas dos décadas.

[15] Andréa Rabinovici. (2008). "As grandes ONGs ambientalistas em questão". *Ambiente e sociedade*, núm. 2, p. 11. Campinas.

El comienzo del *boom* del desarrollo en el país se encaja con el inicio del gobierno de Luiz Ignácio "Lula" da Silva, líder sindical conocido y fundador del Partido de los Trabajadores (PT) en 1980, que asumió la presidencia en 2002. El principal estandarte del gobierno de Lula en el terreno económico fue la formulación y ejecución de un amplio programa de grandes proyectos destinados a hacer frente a las necesidades del país en las áreas de infraestructura y logística.[16] Estas obras, relacionadas con la producción de energía, transporte y recursos hídricos, son las que pondrán al Gobierno y a la Iglesia católica en oposición directa.

Las acciones en el ámbito de la infraestructura energética son quizás las que provocan el conflicto más evidente. La producción de electricidad en Brasil se obtiene mediante la energía hidroeléctrica, fuente que representa aproximadamente 85% de la matriz energética nacional. Se sabe ahora que los ríos con las mejores posibilidades de uso se encuentran en la región amazónica, que hasta entonces había sido poco explorada en comparación con otras regiones del país, debido a las largas distancias de los principales centros urbanos y de los costes y dificultades logísticas de instalación de las líneas de transmisión.

Para el Gobierno federal, con el agotamiento relativo a la posible construcción de centrales hidroeléctricas en los ya saturados ríos en otras regiones de Brasil, se convierte en una cuestión imprescindible el uso de los ríos amazónicos, ya sea por los diferentes sectores económicos, en particular por la industria, ya sea por las familias que crecen rápidamente año tras año. La disponibilidad de energía eléctrica, por cierto, sería un factor condicionante para el desarrollo de muchas otras actividades y, por lo tanto, para el programa de desarrollo económico, que es una de las principales banderas del gobierno del Partido de los Trabajadores.

Así pues, se iniciaron algunos proyectos hidroeléctricos en la selva. Entre algunos ejemplos que se destacan por su gran tamaño podemos mencionar la central hidroeléctrica de Belo Monte, en el estado de Pará, que será la segunda mayor central del país en generación de energía después de Itaipú y la tercera más grande del mundo. Sin duda, es el más polémico de los proyectos de infraestructura energética, impactando directamente a uno de los más im-

[16] Varios proyectos y obras importantes se desarrollaron durante el primer mandato del Partido de los Trabajadores. El segundo buscó reunir y organizar todas estas acciones en un gran plan de desarrollo conocido como el Programa de Aceleración del Crecimiento (PAC), lanzado oficialmente en 2007. La principal responsable para la conducción del programa fue la entonces ministra de la Casa Civil, Dilma Rousseff, elegida y reelegida presidente de la república después de los dos mandatos de Lula.

portantes ríos de Brasil, el río Xingu, así como varias comunidades indígenas y ribereñas ubicadas en las proximidades de la obra. También podemos citar el complejo de plantas conocidas como Jirau y San Antonio, construidas a lo largo del río Madeira, en el estado de Rondônia, y la planta de Teles Pires, que se aprovecha del río del mismo nombre, situada en el estado de Mato Grosso. En los dos últimos casos también tenemos una serie de impactos que se producen no sólo en las cuencas de los ríos pertinentes y en el ecosistema local, sino también en la vida de muchos pueblos indígenas y no indígenas.

La oposición de la Iglesia católica y sus pastorales a las obras de esta naturaleza no es precisamente una novedad. En los casos en que las obras afectaban segmentos de la población, la "Iglesia de los pobres", por lo general, se había comprometido en la defensa de estas personas, sean indígenas o no. La acción histórica del CIMI en algunos casos es bien conocida, como también en el caso de los no indígenas, mediante el apoyo pastoral y eclesial al Movimiento de Afectados por las Represas, cuya creación fue promovida por la Comisión Pastoral de la Tierra a finales de los años setenta. Pero hay una novedad importante en la forma como hoy la Iglesia se moviliza en contra de estas obras: la naturaleza, como trabajo y don de Dios que debe ser contemplada y respetada en su totalidad, no debe ser desfigurada por los hombres o por sus necesidades de consumo inmediato. La Campaña de Fraternidad 2011, como expusimos, expresa una alineación de la Iglesia con la agenda ambiental de los movimientos y científicos, que tomó como lema una frase tomada de la Carta de Pablo a los romanos: "La Creación gime con dolores de parto" (Romanos 8: 22). Es decir, ya no se trata sólo de tener en el "oprimido" la razón exclusiva del sentido de urgencia que anima la práctica misionera y pastoral.

Otro caso que merece ser mencionado como una expresión de este nuevo tipo de conflicto entre obispos y pastorales contra el Estado, es el proyecto de la transposición del río São Francisco. Estas obras de integración de las cuencas hidrográficas, como prefiere llamarlas el Gobierno, pretenden aprovechar parte del agua de ese río, uno de los más grandes de Brasil, con más de 2,800 km de largo, que recorre cinco estados de la federación, desviando parte de su curso para atender zonas del noreste semiárido privados de agua, ya sea para fines económicos o para el consumo humano.[17] A pesar de la crítica hecha por la Iglesia sobre los problemas que la aplicación traería a indígenas

[17] Ministério da Integração Nacional (MIN). (2004). *Projeto de integração do Rio São Francisco com bacias hidrográficas do Nordeste setentrional – Relatório de impacto ambiental (RIMA)*. Brasilia: Ministério da Integração Nacional.

y ribereños, es notorio observar cómo una parte importante de su argumento no sólo modificó el vocabulario técnico de biólogos y otros expertos ecológicos, sino también incluyó un simbolismo cargado de sentidos sobre el lugar del río en la belleza y la complejidad de la creación, en el paisaje y en la vida de más de 500 municipios atravesados por él.[18]

Se observa que la actitud vacilante de los obispos brasileños en oponerse a este proyecto ilustra los recientes cambios históricos en la relación de la Iglesia con el activismo ambiental que estamos discutiendo aquí. Al principio, parte de los obispos del nordeste estaban a favor de la obra, especialmente debido a su promesa de llevar agua a una parte significativa de la población pobre del interior semiárido, que durante siglos vivió las consecuencias de la sequía y de la pobreza causada por ella. Sin embargo, los fuertes vínculos políticos entre algunos grupos pastorales y ambientales lograron convencer a la Conferencia Nacional de Obispos de Brasil (CNBB) para oponerse de manera formal al proyecto, denunciando los profundos cambios que traería al río, que posiblemente desfigurarían un importante patrimonio natural del país.

Lo que hace que este conflicto Estado-Iglesia sea aún más extraordinario, expresando de una manera única la fuerza de este nuevo campo de la mediación política y simbólica entre la Iglesia y los ambientalistas, es el hecho de que la Iglesia se opone a un Estado a cargo de las fuerzas políticas e ideológicas que ha ayudado a construir. Después de todo, la gestación del Partido de los Trabajadores y hasta la construcción de Lula como uno de los líderes más populares de la historia del país, no habría sido posible sin la maduración de los movimientos sociales y populares promovidos por la Iglesia en su fase posterior a Medellín. A pesar de que la alta jerarquía eclesiástica participó activamente en el apoyo al golpe militar de 1964, ésta rompió con el régimen en menos de una década e, incluso antes de eso, pues las Comunidades Eclesiales de Base y Pastorales Sociales, provenientes de la Acción Católica, ya fomentaban experiencias de organización popular en los más diversos niveles. Las candidaturas del PT de todos los rincones del país contaban con la simpatía, y en algunos casos con la defensa comprometida, de agentes de pastorales, sacerdotes y obispos formados por la teología de la liberación. Entre estas candidaturas, el propio Lula tenía el apoyo tácito e informal de la Iglesia o de algunos de sus sectores en prácticamente todas las veces que se lanzó a la pre-

[18] Marcos Pereira Rufino. (2013). "Águas da discórdia: a transposição das águas do Rio São Francisco e as mudanças de curso da missão indigenista católica". *Revista de Antropologia*, núm. 1, p. 56. São Paulo: Universidade de São Paulo.

sidencia de la República por el PT. Por lo tanto, es un tanto paradójico que el Partido de los Trabajadores sufra críticas implacables por parte de una Iglesia que durante muchos años ha apostado por su victoria en las urnas.

Si otros motivos que antes oponían a la Iglesia y al Estado en Brasil todavía pueden estar presentes, la crítica del desarrollo (incluso propuesto como un medio para reducir las desigualdades económicas y sociales) quizás hoy represente una de las razones más notables para el establecimiento de nuevos enfrentamientos entre ambos. Al hacerse cargo de algunas de las banderas del ambientalismo, sus diagnósticos y su vocabulario, la Iglesia comienza a incorporar cada vez un análisis de la situación que describe al Estado brasileño como demasiado preocupado por el avance de los indicadores económicos y poco atento al patrimonio natural amenazado del país. El Estado estaría preso, por lo tanto, de un pensamiento inmediatista y materialista, y completamente desconectado de una forma de sensibilidad contemporánea que llama la atención a las amenazas y riesgos que están mal reconocidos por criterios economicistas y del mercado financiero. La biosfera, la diversidad biológica y el equilibrio de los ecosistemas, como expresiones de la creación, conforman ahora el marco conceptual de una teología y una Iglesia que se quiere ecológica.

BIBLIOGRAFÍA CONJUNTA

ARCHIVOS CONSULTADOS

ACDVR:	Archivo de la Cúria Diocesana de Volta Redonda (Brasil).
ASV:	Archivio Segreto Vaticano (Roma).
ASV:	Archivio 2. Nunziatura Apostolica di Cile. Archivio Segreto Vaticano (Roma).
AHAM:	Archivo Histórico del Arzobispado de México (México).
SSM:	Secretariado Social Mexicano (México).
AGN:	DFIPS y Fondo López Mateos (México).

BIBLIOGRAFÍA

Adame Goddard, Jorge. (1992). *Las reformas constitucionales en materia de libertad religiosa.* México: Imdosoc.

Aguirre Cristiani, Gabriela. (2008). *¿Una historia compartida? Revolución Mexicana y catolicismo social, 1913-1924.* México: Instituto Mexicano para la Doctrina Social Cristiana /ITAM/UAM, 2008.

Ai Camp, Roderic. (1998). *Cruce de espadas. Política y religión en México.* México: Siglo XXI Editores.

Alba, Víctor. (1960). *Las ideas sociales contemporáneas en México.* México: FCE.

Alvear Acevedo, Carlos. (1995). *Historia de México.* México: Jus.

Alves, Márcio Moreira. (1979). *A Igreja e a Política no Brasil.* São Paulo: Brasiliense.

Andes, Stephen J. C. (2010). "El Vaticano y la identidad religiosa en el México posrevolucionario 1920-1940". *Estudios*, 95(8), invierno, pp. 65-97.

———. (2014). *The Vatican & Catholic Activism in Mexico & Chile: The Politics of Transnational Catholicism, 1920-1940*. Oxford: Oxford University Press.

Ariza, Luis. (1975). *Historia del movimiento obrero mexicano*, 2ª edición. México: Ediciones Casa del Obrero Mundial.

Arquidiocese de São Paulo. (1985). *Brasil: Nunca Mais*. Petrópolis: Vozes.

Ávila Espinosa, Felipe Arturo. (2013). "El anticlericalismo en México y en España". En: VV.AA., *Cuestión religiosa: España y México en la época liberal*. México: UNAM/Editorial de la Universidad de Cantabria, pp. 261-297.

Bedê, Waldyr. (2004). *Volta Redonda na Era Vargas (1941-1964)*. Volta Redonda: SMC/PMVR.

Bentes, Rosineide. (2005). "A intervenção do ambientalismo internacional na Amazônia". *Revista de Estudos Avançados – USP*, 54(19). São Paulo: Universidade de São Paulo.

Beozzo, José Oscar. (1993). *A Igreja Latino-americana às Vésperas do Concílio: História do Concílio Ecumênico Vaticano II*. São Paulo: Paulinas.

Bezerra, Aroldo. (2007). *Por uma Diocese Operária: Igreja e Trabalhadores em Volta Redonda*. Río de Janeiro: Unirio (monografía).

Blancarte, Roberto J. (2009). "Religiosidad, creencias e Iglesias en la época de la transición democrática". En: Ilán Bizberg y Lorenzo Meyer, *Una historia contemporánea de México: Actores*, t. 2. México: Océano, pp. 233-272.

Butler, Matthew. (2004). *Popular Piety and Political Identity in Mexico's Cristero Rebellion. Michoacán, 1927-29*. Nueva York: Oxford University Press.

Caballero, Arquímedes, y Salvador Medrano. (1981). "El segundo periodo de Torres Bodet: 1958-1964". En: Fernando Solana, Raúl Cardiel Reyes y Raúl Bolaños Martínez (coords.), *Historia de la educación pública en México*. México: Fondo de Cultura Económica/Secretaría de Educación Pública.

Capistrán Garza, René. (1969). *Reto político de la falsa Iglesia*. México: Frente Constitucionalista Mexicano.

——. (1970). *Caos en la Iglesia y traición al Estado*. México: edición del autor.

Cárdenas Ayala, Elisa. (2007). "Hacia una historia comparada de la secularización en América Latina". En: Guillermo Palacios (coord.), *Ensayos sobre la nueva historia política de América Latina, siglo* XIX. Ciudad de México: El Colegio de México.

Carr, Barry. (1981). *El movimiento obrero y la política en México 1910-1929*. México: Era.

——. (1982). *La izquierda mexicana a través del siglo* XX. México: Era.

Castells, Manuel. (1999). *O "verdejar" do ser: o movimento ambientalista. O poder da identidade*. São Paulo: Paz & Terra.

Civera Cerecedo, Alicia. (1997). *Política educativa en el Estado de México entre 1970 a 1990: Una revisión general*. México: El Colegio Mexiquense.

CNBB. (2011). *Texto base da Campanha da Fraternidade de 2011*. Brasilia: CNBB.

Conferencia Episcopal Latinoamericana (Celam). (2007). *Medellín. La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio Vaticano II*. México: Dabar.

Danés Rojas, Edgar. (2008). *Noticias del edén. La Iglesia católica y la Constitución Mexicana*. México: Miguel Ángel Porrúa/Universidad Autónoma de Tamaulipas.

De Roux, Ramón Rodolfo. (1981). "La Iglesia colombiana desde 1962". En: Enrique Dussel (coord.), *Historia general de la Iglesia en América Latina*, vol. VII. Salamanca: Sígueme/CEHILA.

Dreifuss, René Armand. (1981). *1964: a conquista do Estado*. Petrópolis: Vozes.

Dussel, Enrique. (1992). *Historia de la Iglesia en América Latina. Medio siglo de coloniaje y liberación (1492-1992)*. Madrid: Mundo Negro/Esquila Misional.

Enciclopedia Nosso Século, v. 5. 1960-1980: sob as ordens de Brasília. Brasilia: Abril Cultural, 1982.

Fico, Carlos. (2001). *Como Eles Agiam. Os subterrâneos da Ditadura Militar: espionagem e polícia política.* Río de Janeiro/São Paulo: Record.

Franco, Iván. (2009). *El PRI y sus obispos. El caso Berlié.* Buenos Aires: Libros de Auracaria.

García Ugarte, Marta Eugenia. (1993). *La nueva relación Iglesia-Estado en México: Un análisis de la problemática actual.* México: Nueva Imagen.

Gómes de Souza, Luiz Alberto. (1982). *Classes Populares e a Igreja nos Caminhos da História.* Petrópolis: Vozes.

Gonçalves, Douglas. (2012). *Nos 'lares da família siderúrgica': a Rádio Siderúrgica Nacional de Volta Redonda (1955-1980).* Tesis de maestría. Vassouras: Universidade Severino Sombra.

González Casanova, Pablo. (1980). *La clase obrera en la historia de México. En el primer gobierno constitucional (1917-1920).* México: Siglo XXI Editores/Instituto de Investigaciones Sociales/UNAM.

González Cosío, Arturo. (1981). "Los años recientes. 1964-1976". En: Fernando Solana, Raúl Cardiel Reyes y Raúl Bolaños Martínez (coords.), *Historia de la educación pública en México.* México: Fondo de Cultura Económica/Secretaría de Educación Pública.

González Schmal, Raúl. (1994). *Reformas y libertades religiosas en México: Las reformas de los artículos 3, 5, 24, 27 fracción II y III, y 130 de la Constitución mexicana.* México: Imdosoc.

Graves Laine, Cecilia. (2001). "Política educativa y libros de texto gratuito. Una polémica en torno al control por la educación". *Revista Mexicana de Investigación Educativa,* 6(12), pp. 205-221.

——. (2008). *Del radicalismo a la unidad nacional. Una visión de la educación en el México contemporáneo, 1940-1964.* México: El Colegio de México.

Grigulevich, Iosif. (1982). *La Iglesia y la sociedad en América Latina.* Moscú: Academia de Ciencias de la URSS.

Gutiérrez Casillas, José. (1972). *Jesuitas en México durante el siglo* XX. México: Porrúa.

Jacobi, Pedro. (2003). "Movimento ambientalista no Brasil – Representação social e complexidade da articulação de práticas coletivas". En: Ribeiro, W. (org.), *Patrimônio ambiental brasileiro*. São Paulo: Edusp.

José Alejos, Carmen. (2014). "Pío XI y Álvaro Obregón. Relaciones a través de la Delegación Apostólica en México (1921-1923)". *Anuario de historia de la Iglesia*, vol. 23, pp. 403-431.

José Valenzuela, Georgette. (1983). "La oposición menor a la candidatura presidencial de Calles". *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, vol. 9, pp. 171-204.

——. (2001). "Antecedentes políticos de la rebelión cristera". En: Patricia Galeana (comp.), *Relaciones Estado-Iglesia. Encuentros y desencuentros*. México: Secretaría de Gobernación, pp. 205-223.

Loaeza, Soledad. (1988). *Clases medias y política en México*. México: El Colegio de México.

Lowy, Michel. (1989). "O Catolicismo Latino-americano Radicalizado". *Estudos Avançados*, 5(3). São Paulo: Universidade de São Paulo, pp. 50-59.

Mabire, Bernardo. (2009). "Políticas culturales y educativas del Estado mexicano de 1970 a 2006". En: Ilán Bizberg y Lorenzo Meyer, *Una historia contemporánea de México: Las políticas*. México: Océano, t. 4, pp. 247-268.

Magaña Contreras, Manuel. (1970). *Poder laico*. México: Foro Político.

——. (1971). *Troya juvenil*. México: edición del autor.

——. (1979). *Puebla 79 Religión y política*. México: Alfa.

Mainwaring, Scott. (1989). *Igreja Católica e Política no Brasil-1916-1985*. São Paulo: Brasiliense.

Martínez de Codes, Rosa María. (1992). *La Iglesia católica en la América independiente. Siglo* XIX. Madrid: Mapfre.

Martins, Heloísa H. T. de S. (1994). *Igreja e Movimento Operário no ABC - 1954-1975*. São Paulo: Hucitec.

Meneses Morales, Ernesto. (1991). *Tendencias educativas oficiales en México, 1964-1976*. México: Universidad Iberoamericana.

Meyer, Jean. (1994). *La Cristiada. II. El conflicto entre la Iglesia y el Estado*. México: Siglo XXI Editores.

Montero, Paula. (1999). "Religiões e dilemas da sociedade brasileira". *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995) – Antropologia, vol. I*. São Paulo: Sumaré/ANPOCS. Brasilia: CAPES, pp. 327-367.

Morel, Regina L. M. (1989). *A Ferro e Fogo – Construção e Crise da 'Família Siderúrgica": o caso de Volta Redonda (1941-1988)*. Tesis de doctorado São Paulo: Universidade de São Paulo, 1989.

——. (2001). "A construção da família siderúrgica – Gestão paternalista e empresa estatal". En: Ramalho, J. R. y M. A. Santana (coords.), *Trabalho e Tradição Sindical no Rio de Janeiro: a trajetória dos metalúrgicos*. Río de Janeiro: DP&A.

Morello, Gustavo. (2007). "El Concilio Vaticano II y su impacto en América Latina: A 40 años de un cambio en los paradigmas en el catolicismo". *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, XLIX(199), enero-abril, pp. 81-104.

Mutolo, Andrea. (2014). "La trasformación del arzobispado de México durante la administración de Ernesto Corripio Ahumada, 1977-1994". En: Franco Savarino, Berenice Bravo Rubio y Andrea Mutolo, *Política y religión en la Ciudad de México. Siglos XIX y XX*. México: Imdosoc, pp. 404-417.

Obregón Vargas, Erik Francisco. (2008). *La reforma constitucional de 1992 en materia religiosa: La coyuntura y los factores históricos que la explican*. Tesis de licenciatura. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Olmos Velázquez, Evaristo. (1991). *El conflicto religioso en México*. México: Instituto Teológico Salesiano/ Pontificia Universidad Mexicana/Ediciones Don Bosco.

Pacheco, Thiago da Silva. (2010). "As duas faces da repressão: semelhanças e diferenças da Polícia Política durante o Estado Novo (1937-1945) e durante a Ditadura Militar (1964-1983)". *Revista História Comparada*, 1(4). Río de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, pp. 126-139.

Parker G., Cristian. (2012). "Religión, cultura y política en América Latina: Nuevos enfoques". En: Cristian Parker G. (Ed.), *Religión, política y cultura en América Latina: Nuevas miradas*. Santiago de Chile: Universidad de Santiago de Chile/Asociación de Cientistas Sociales de la Religión del Mercosur.

Pereira, Anthony. (2010). *Ditadura e Repressão*. São Paulo: Paz e Terra.

Pereira, Sérgio M. (2005). "A Trajetória de uma Liderança: História de Vida e Ação Sindical em Volta Redonda". *Anais do XXIII Simpósio Nacional de História*. Londrina: UEL/ANPUH.

Pérez Bertruy, Ramona I. (2005). "De feligreses a insurrectos. Génesis de la rebelión cristera en la Vicaría de Valparaíso, Zacatecas". *Formas de descontento y movimientos sociales, siglos XIX y XX*. México: UAM-Azcapotzalco.

Pérez-Rayón, Nora. (2013). *Estado, Iglesia católica y anticlericalismo en México. La primera visita de Juan Pablo II en la prensa de opinión*. México: UAM-A/Almaqui Editores.

Pierucci, Antônio Flávio. (1999). "Sociologia da religião: área impuramente acadêmica". *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*, v. 2. São Paulo: Sumaré ANPOCS/CAPES.

Primer Congreso Nacional Obrero Católico. (1922), s/e.

Rabinovici, Andréa. (2008). "As grandes ONGs ambientalistas em questão". *Ambiente e sociedade*, 2(11). Campinas.

Ribera Carbó, Anna. (2010). "Campesinos y obreros en la Revolución Mexicana entre la tradición y los afanes modernizadores". En: Ignacio Marván Laborde (coord.), *La Revolución Mexicana, 1908-1932*. México: FCE.

Ricardo, Fany. (2004). *Terras Indígenas e Unidades de Conservação – O desafio das sobreposições*. São Paulo: Instituto Socioambiental.

Richard, Pablo. (1978). "América Latina: El rol político e histórico de la Iglesia". *Nueva Sociedad*, núm. 36, mayo-junio, pp. 14-23.

Riestra de Wolf, Gloria. (1971). *Tormenta sobre la Iglesia*. México: edición del autor.

Romano, Roberto. (1979). *Brasil: Igreja Contra Estado – Uma Crítica ao Populismo Católico*. São Paulo: Kairós.

Rufino, Marcos Pereira. (2013a). "Águas da discórdia: a transposição das águas do Rio São Francisco e as mudanças de curso da missão indigenista católica". *Revista de Antropologia*, 1(56). São Paulo: Universidade de São Paulo.

——. (2013b). "The Indigenist Missionary Council: A Brazilian experience between culture and faith". En: Botta, Sergio (org.), *Manufacturing otherness: Missions and indigenous cultures in Latin America*. Newcastle: upon Tyne/Cambridge Scholars Publishing.

Ruiz, Ramón Eduardo. (1978). *La Revolución Mexicana y el movimiento obrero 1911-1923*. México: Era.

Ruth Clark, Marjorie. (1979). *La organización obrera en México*. México: Era.

Sáenz Arriaga, Joaquín. (1971). *La nueva Iglesia Montiniana*. México: edición del autor.

Sanchis, Pierre. (1992). *Catolicismo: Modernidade e Tradição*. São Paulo: Edições Loyola.

Santana, Marco Aurélio. (2005). "Uma cidade em movimento: trabalhadores e política em Volta Redonda (1980-1990)". *Anais do XXIII Simpósio Nacional de História*. Londrina: UEL/ANPUH.

——. (2006a). "Da plenitude ao vazio na Cidade do Aço: memórias dos movimentos sociais em Volta Redonda (1980/1990)". *Revista de História Oral*. 1(9). Río de Janeiro: ABHO, pp. 91-106.

——. (2006b). "Trabalhadores e política no Sul fluminense: a experiência de Volta Redonda nos anos 1980". *Trabalho e Desenvolvimento Regional*. Río de Janeiro: Mauad/UFRJ/PPGSA. Brasilia: CAPES.

Saranyana, Josep Ignasi (dir.), y Alejos Grau, Carmén José (coord.). (2002). *Teología en América Latina, vol. III: El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899-2001)*. Madrid: Iberoamericana/Vervuert.

Savarino, Franco. (2011). "Relaciones peligrosas: Anticlericalismo, Iglesia y fascismo en Italia". En: Franco Savarino e Yves Solís (coords.), *El anticlericalismo en Europa y América Latina: Una visión transatlántica*. México: ENAH/INAH/SEP-Promep/AHCALC/Universidad Católica de Portugal, pp. 79-98.

——. (2012a). "Ecos de un drama distante. Las reacciones italianas al anticlericalismo revolucionario mexicano (1914-1924)". En: Manuel Ceballos Ramírez (comp.), *Iglesia y Revolución*. México: Conferencia Episcopal Mexicana/Instituto Mexicano para la Doctrina Social Cristiana, pp. 48-60.

——. (2012b). "El lado oscuro de la Revolución Mexicana: Anticlericalismo y anticatolicismo en México". En: Yolanda Padilla Rangel, Luciano Ramírez Hurtado y Francisco Javier Delgado (coords.), *Revolución, cultura y religión. Nuevas perspectivas regionales, siglo XX*. Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes, pp. 70-89.

Semeraro, Giovanni. (1994). *A Primavera dos anos 60 – A Geração Betinho*. São Paulo: Loyola.

Serbin, Kenneth P. (2001). *Diálogos na Sombra: bispos e militares, tortura e justiça social na ditadura*. São Paulo: Companhia das Letras.

Serbin, Kenneth, Pandolfi, Dulce P., y Costa, Celia Maria L. (orgs.). (2001). *O Bispo de Volta Redonda: memórias de Dom Waldyr Calheiros*. Río de Janeiro: FGV.

Silva Gotay, Samuel. (1983). *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe.* Río Piedras: Cordillera/Sígueme.

Solís, Yves. (2011). "La 'U', los católicos y las sociedades secretas". En: Franco Savarino, y Yves Solís (coords.), *El anticlericalismo en Europa y América Latina. Una visión transatlántica.* México: ENAH/Conaculta, pp. 15-68.

Tamayo, Jaime. (1980). *La clase obrera en la historia de México. En el interinato de Adolfo de la Huerta y el gobierno de Álvaro Obregón.* México: Siglo XXI Editores/Instituto de Investigaciones Sociales/UNAM.

Taracena, Alfonso. (1992). *La verdadera Revolución Mexicana. 1922-1924.* México: Porrúa.

Tilly, Charles. (2008). *Contentious performances.* Cambridge: Cambridge University Press.

Tilly, Charles, Tarrow, Sidney, y McAdam, Doug. (2009). "Para mapear o confronto político". *Lua Nova. Revista de cultura e política,* núm. 76. São Paulo: FAPESP/BNDES, pp. 11-48.

Torres Septién, Valentina. (1997). *La educación privada en México 1903-1976.* México: El Colegio de México/Universidad Iberoamericana.

——. (2011a). "Estado contra Iglesia/Iglesia contra Estado. Los libros de texto gratuito: ¿Un caso de autoritarismo gubernamental 1959-1962?". *Historia y Grafía,* núm. 37, pp. 45-77.

——. (2011b). "Los libros de texto gratuitos y su impacto en la Iglesia y en la derecha mexicana". *Entre paradojas: A 50 años de los libros de texto gratuitos.* México: El Colegio de México/Secretaría de Educación Pública/Comisión Nacional de Libros de Texto Gratuitos.

——. (2012). "La educación privada en la ciudad de México". En: Pilar Gonzalbo Aizpuru y Anne Staples (coords.), *Historia de la educación en la ciudad de México.* México: El Colegio de México/Gobierno de la Ciudad de México.

——. (2013). *Tres décadas de diálogo y conciencia solidaria. Imdosoc: 1983-2013*. México: Imdosoc.

Ulloa, Bertha. (1983). *Historia de la Revolución Mexicana 1914-1917. La Constitución de 1917*. México: El Colegio de México.

Vasconcelos, José. (1998). *Breve historia de México*. México: Trillas.

Villa Lever, Lorenza. (1988). *Los libros de texto gratuitos. La disputa por la educación en México*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

——. (2011). "Reformas educativas y libros de texto gratuitos". *Entre paradojas: A 50 años de los libros de texto gratuitos*. México: El Colegio de México/ Secretaría de Educación Pública/Comisión Nacional de Libros de Texto Gratuitos.

Villalpando Nava, José Manuel. (2009). *Historia de la educación en México*. México: Porrúa.

Villegas, Gloria. (2001). "Estado e Iglesia en los tiempos revolucionarios". En: Patricia Galeana (comp.), *Relaciones Estado-Iglesia. Encuentros y desencuentros*. México: Secretaría de Gobernación, pp. 183-203.

Zanca, José A. (2006). *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad 1955-1966*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica/Universidad de San Andrés.

Zoraida Vázquez, Josefina. (2010). "Renovación y crisis". En: Dorothy Tanck de Estrada (coord.), *Historia mínima. La educación en México*. México: El Colegio de México.

Documentos

"Declaración sobre la educación cristiana *Gravissimum educationis*". En *Documentos completos del Vaticano II*. Bilbao: Editorial El Mensajero del Corazón de Jesús, 1966.

Ministério da Integração Nacional (MIN). (2004). *Projeto de integração do Rio São Francisco com bacias hidrográficas do Nordeste setentrional – Relatório de impacto ambiental (RIMA)*. Brasilia: Ministério da Integração Nacional.

Hemerografía

Archivo Social, 1922 y 1923.
Diario de Noticias, 1969.
El Informador, 1959 a 1975.
El Occidental, 1959 a 1962.
El Universal, 1921 y 1922.
Excélsior, 1959-1962.
Novedades, 1959-1962.
La Hoja de Combate, 4 de septiembre de 1968.
La Nación, 1959-1975.
O Globo, 1973.
Orientación. Órgano oficial del Centro Estatal de la Unión Nacional de Padres de Familia, 1960-1973.
Revista Eclesiástica, años 1921 y 1922.
Siempre, 1962.
Tiempo, 1962.
Trento, 15 de junio de 1973.

Entrevistas realizadas

1. *Aguilar Álvarez, Horario.* Entrevista realizada por Andrea Mutolo, Estado de México, 27 de mayo de 2009. Nació en México, DF, el 5 de mayo 1953, es notario y diácono permanente en la Arquidiócesis de la Ciudad de México adscrito en la parroquia de Nuestra Señora de Lourdes, en la segunda vicaría. Fue apoderado legal del Arzobispado de México.

2. *Athié, Alberto.* Entrevista realizada por Andrea Mutolo, Ciudad de México, 3 de junio de 2009. Nació el 9 de junio de 1954, fue sacerdote de la Arquidiócesis de México y actualmente es asesor externo de la Secretaría de Educación Pública (SEP); también es miembro de un consejo ciudadano que trabaja para el DIF nacional, y consultor en materia de desarrollo social sustentable.

3. *Gómez Granados, Manuel.* Entrevista realizada por Andrea Mutolo, Ciudad de México, 15 de junio de 2009. Fue director general y miembro fundador del Imdosoc (Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana) y vicepresidente de la Fundación León XIII. Es también un analista, escribe

en distintos periódicos, y se ha mostrado siempre muy atento y puntual en la descripción de la complicada coyuntura política, social y cultural de México. Fue en los noventa uno de los laicos más prominentes en el contexto católico mexicano.

4. *Martínez Assad, Carlos.* Entrevista realizada por Andrea Mutolo, Ciudad de México, 11 de junio y 2 de julio de 2009. Prominente historiador del Instituto de Investigaciones Sociales (UNAM). Doctorado en Sociología Política, Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, Universidad de París. Miembro nivel III del Sistema Nacional de Investigadores. Autor de muchas obras de investigación sobre la historia política y regional, Medio Oriente y los impactos culturales en el mundo.

5. Zubillaga, Manuel. Entrevista realizada por Andrea Mutolo, Ciudad de México, 14 de junio de 2009. Nació en la Ciudad de México el 5 de junio de 1947, es sacerdote diocesano del Arzobispado de México. Fue presidente de Caritas diocesana en la Ciudad de México.

FUENTES DIGITALES*

Conclusiones de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. (http://www.vicariadepastoral.org.mx/5_celam/2-medellin/medellin_contenido.htm.) Consultada el 21 de abril de 2015.

Juan XXIII. *Encíclica Ecclesiam Suam*, página web oficial de la Santa Sede (http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam.html.) Consultada el 4 de septiembre de 2015.*

——. *Encíclica Mater et magistra*, página web oficial de la Santa Sede (http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html.) Consultada el 4 de septiembre del 2015.*

——. *Encíclica Princeps Pastorum*, página web oficial de la Santa Sede (http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_28111959_princeps.html.) Consultada el 4 de septiembre de 2015.

Ley Federal de Educación, publicada en el *Diario Oficial de la Federación* el 29 de noviembre de 1973. (http://www.sep.gob.mx/work/models/sep1/Resource/3f9a47cc-efd9-4724-83e4-0bb4884af388/ley_29111973.pdf.) Consultada el 21 de abril de 2015.

Ley Orgánica de la Educación Pública Reglamentaria de los artículos 3°, 31, fracción I; 73 fracciones X y XXV; y 123, fracción XII. De la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Publicada en el *Diario Oficial de la Federación* el 23 de enero de 1942. (http://www.sep.gob.mx/work/models/sep1/Resource/3f9a47cc-efd9-4724-83e4-0bb4884af388/ley_23011942.pdf.) Consultada el 20 de abril de 2015.

Paulo VI. *Encíclica Populorum Progressio*, página web oficial de la Santa Sede, (http://w2.vatican.va/content/paulvi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html.) Consultada el 20 de junio de 2015.

——. "Homilía durante la inauguración de la II Asamblea General de los Obispos de América Latina", página web oficial de la Santa Sede, (http://w2.vatican.va/content/paulvi/es/homilies/1968/documents/hf_p-vi_hom_19680824.html.) Consultada el 14 de junio de 2015.

Pío XI. *Encíclica Divini Redempotoris* (W2.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19370319_divini-redemptoris.html.) Consultada el 6 de enero de 2016.

Entre la pugna y la conciliación.
Iglesia católica y Estado en México y Brasil
se terminó de imprimir en marzo de 2017
en los talleres de Ediciones de la Noche
edicionesdelanoche@gmail.com
Guadalajara, Jalisco, México

Cuidado de la edición
Iliana Ávalos González

Diagramación
Ediciones de la Noche

América Latina ha sido una región importante para la Iglesia católica por el número de católicos existente que, a pesar de su disminución en las últimas décadas, le da un lugar prioritario a las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Ello ha propiciado que éstas transiten entre la pugna y la conciliación, entre la tensión y la armonía.

La presente obra contribuye a entender la manera en que los cambios históricos acontecidos a finales del siglo XIX trastocaron una relación que había sido bastante armónica; sin embargo la propuesta e imposición de los modelos liberales vinieron a modificar sustancialmente dicho escenario. En sus ensayos, los autores exponen cómo es que el siglo XX y este inicio del XXI han demostrado que la relación entre ambas instituciones ha sido muy tensa, aunque parece que en los últimos años el escenario es contrastado: por un lado existe una armonía y, por el otro, una franca tensión. México y Brasil, países que guardan grandes similitudes, son ejemplos claros de este ir y venir en las relaciones Iglesia-Estado.



EL COLEGIO de JALISCO
XXXV ANIVERSARIO

TEMAS DE ESTUDIO



ISBN 978-607-8350-62-9
9 786078 350629